

ع. العروي - ع. كيلىطو - ع. الفاسى - م.ع. الجابرى

المنهجية فى الأدب والعلوم الإنسانية



دار توفيق للنشر

المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية

ع. العروي • ع. كيليطو • ع. الفاسي • م. ع. الجابري

دار تويقال للنشر
عمارة معهد التفسير التطبيقي - ساحة محطة الخطار
بطنجة - الدار البيضاء - المغرب
الهاتف: 022.67.27.36

تَمَّ نَشْرُ هَذَا الْكِتَابِ ضِمْنَ سِلْسِلَةِ
مَعَالِمِ

الطبعة الثالثة، 2001
جميع الحقوق محفوظة

رقم الإيداع القانوني : 1986 / 416
رسمك : 9954-409-12-2

تقديم

إن الاهتمام بالنقاش المنهجي لا يرجع إلى مجرد فضول فكري أو نشوة ذهنية، فهو من كنه ما لنا من قدرة على الإبداع والتجديد والتوضيح.⁽¹⁾ وإن ما هو جوهري في عالم الفكر هو أن نفهم أولاً، وأن نغير لكل طريقة ما يجب لها من عناية، ثم ننظر إليها بروح نقدية نثريها. ولا نسعى إلى الدخس فيحجب أفتارنا عما يمكن أن يضيئنا به الآخرون.⁽²⁾

لقد رمت مناظرة المنهجية إلى إبراز غنى العمل المنهجي في مجالات الأدب والعلوم الإنسانية، وهو غنى لا يقيد شئ خارج الالتزام بالروح العلمية والأسس المنهجية العامة. فنحن نعيش، كما قيل، مرحلة تمردية لا يستطيع فيها أي منهاج أن يزعم لنفسه السيادة والتفرد بأي مجال. ولا شيء يحول بين الباحث في هذا الميدان المعقد المتنوع وبين أن يملك أي طريق يتيح له بلوغ غايته في الفهم والتفسير والقدرة على توقع الظواهرات.⁽³⁾ ويطمئن تاريخ العلوم أنه لا توجد قاعدة واحدة، مهما يكن قدر رسوخ أسسها في الميدان الاستيمولوجي، لم تنتهك في لحظة أو أخرى. ولم يعد من الممكن الإيمان بوجود منهاج قائم على مبادئ دائمة يلزم الخضوع لها فيما يتعلق بمسائل العلم. «إن المقاييس المنهجية ليست في مأمن من كل نقد، إذ يمكن إعادة فحصها وتحسينها وتعويضها بأفضل منها».⁽⁴⁾

(1) G. Hahn, L'émigration Scientifique, Gallimard, 1981, p. 224.

(2) E. Alquié, Signification de la philosophie, Hachette, 1971, p. 24.

(3) A. Rignier, in Anthropologie et calcul, p. 28-32.

(4) P. Feyerabend, contre la méthode, Seuil, 1975, pp. 20-200.

إن المناهج، مهما تكن، يأتي عليها يوم، بعد أن تصلي كل قسارها، فتفقد خصوصيتها وتصبح عاجزة عن أن تقيدها بشيء أو أن تعرفنا بجديد. ولذا فإن أنجع ما يكون حديثنا عن المنهج، ليس في ضبط قواعده وتحديد أروقته، ولا عندما يقوم وحده كصريح نسي أو معياري، ولكن عندما يكون حصياً هنا والآن.⁽⁵⁾

لقد جرت العادة على أن تُعد ممارسة العلوم الإنسانية دون ممارسة العلوم الأخرى مرتبة، لأن مناهجها أقل دقة وإحكاماً، مع أنه «يمكن القول بأن الأمر على عكس ذلك، فالعلوم الإنسانية ما تزال في بداية الطريق، وتقتضي إذن من المشتغلين بها أن يكونوا أقدر العلماء على تقادي الوقوع في شرك البداهة، وأقدرهم على التوضيح والتحديد.

ولكن قلما يحكم، في هذا الميدان، حسب الصعاب التي يقع التظلم عليها، وإنما تراعى النتائج التي يتم الوصول إليها.⁽⁶⁾

كما جرت العادة أيضاً على أن تولي أفكار الباحثين والكاتبين بأكثر قدر من العناية، إن لم يكن كل العناية، ونادراً ما يصرف النظر إلى المناهج أو الطرائق المستخدمة في معالجتها، مع أن عدد الأفكار والمفاهيم محدود ولا تأتي الجدة غالباً إلا من التجديد في طريقة النظر إليها أو التأليف بينها.⁽⁷⁾

وقد رأيت جميعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية أن تخصص الحلقة الأولى من مناظرة المنهجية للفكر العربي القديم، فجوهر كينونتنا، كما قال يانسون، يتركز على نوع من التمثل لأساسنا التاريخي. وإن قدرتنا على الإبداع تكمن في قدرتنا على إعادة توليد الأفكار التي تلقيناها عبر التاريخ.⁽⁸⁾ وبدون المناهج الصالحة تبقى المخطيات خرواً نستنطقها فلا تجيب.

لقد خصصت هذه الحلقة الأولى للمنهجية في الفكر العربي القديم موضوعاً وممارسة : موضوعاً لأن هذا الفكر غني في مضمونه الإستيمولوجي. وإذا ما عُرفت أو درست بعض جوانب هذا المضمون فقد بقيت جوانب أخرى في حاجة لأن تبرز أو أن تصق هراستها. ثم ممارسة لأن ثمة من الباحثين عندما حاولوا أو

(5) M. Serres, in Histoire de la philosophie, Encyclopédie de la Pléiade, vol. II, p. 513.

(6) A. Regnier, La Crise du langage scientifique, coll. Anthropos, 1978, p. 359.

(7) آرثر يانسون، مجلة الوجود الكبرى، ترجمة ماجد فخري، دار الكتاب العربي، 1964، ص. 42.

(8) مارتن هيدجر، ما المنطقة، دار النهضة العربية، 1964، ص. 61.

أقدموا على تطوير مناهج حديثة في دراساتهم للفكر العربي من أجل استجلاء سمااته وتحديد مكانته في تسلسل الفكر العالمي والتطور الحضاري.

هذا ولو التزم الجميع بالحديث عن مفاهيمهم التي أوصلتهم إلى ما يعرضونه من نتائج لما وقفنا في دوغالية عدد من النظريات الذاتية، ولوجدنا القارئ دائماً الوسيلة للحكم على قيمة ما يقدم له.⁽⁹⁾

ثم إن تقدم المعرفة لا يقبل أي تشدد أو تعجر في تحديدنا لمفاهيمنا وطرائق بحثنا، فمعالجتها باستمرار، والنظر فيها بالتعالي، هو الكفيل بتخليصها من الإيهام وتطويرها.⁽¹⁰⁾ وإذا ما كان الشك يشكل الموقف الفلسفي الممتاز، فإن الشك العلمي لا ينحصر، كما قال ليغي سترُوس، في معرفة أننا لا نعرف شيئاً، ولكن، كذلك، في أن نعرض ما نعتقد أننا نعرفه لمجابهة الأفكار المعارضة له.⁽¹¹⁾

وفي كل هذا وذاك خير ما يميز سبيل الباحثين الشباب، ويجنبهم العثرات. فالمنهاج ولا ريب مفتاح التحكم في كل بحث ونجوع كل دراسة.

الطاهر وعزيز

F. Alquié, op. cit., p. 203-204. (9)

S. Freud, Métapsychologie, Gallimard, 1952, pp. 25-27. (10)

C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale. Deux, Plon, 1971, p. 31. (11)

عبد الله العروي

المنهجية بين الإبداع والاتباع

الموضوع الذي اخترته هو المنهجية بين الإبداع والاتباع.. ولكني لن أقدم محاضرة حول الموضوع بل سأكتفي بعرض ما أتصور أنه المنهج الذي أسير عليه فيما أكتب. ويمكن أن نتكلم فيما بعد على قضية الإبداع لأنها مرتبطة بالكيفية التي أقدم بها مشكلة المنهج.

١ - أريد في البداية أن أحدد بعض المفاهيم. إنني أميز تمييزاً واضحاً بين :
- المنهج أو كما يقال في بعض بلاد المشرق العربي البرنامج، أي الطريقة التي تُتبع لعرض موضوع من المواضيع.
- المنهجية وهي علم قائم بذاته، يأخذ الطرائق المتبعة في دراسات الآداب والتاريخ والاقتصاد وعلم النفس، الخ... لينظر في أسسها العامة المنهجية دراسة استقرائية تصنيفية مبنية على المقارنة.
- الإيستمولوجيا أو النظرية المعرفية التي تحاول الفصل في مسألة قيمة المناهج بالنظر إلى هدفها العلم، أي تحاول أن تكشف عن الواقع الذي فصل إليه بواسطة كل منهج.

أقدم هذا التمييز بين يدي لأن الاعتراضات التي يوجهها النقاد لا تفرق عادة بين المستويات المذكورة. ما يحصل عادة هو أن برنامجاً يعطي نتائج مرضية في

دراسة موضوع معين، فيروح صاحبه يتنظر في أسسه المنطقية وهكذا يقفز من المستوى الأول إلى الثاني، وعندما يقدم الأساس المنطقي على أنه لبّ الواقع فيجيب على سؤال إيتيمولوجي فيصبح البرنامج فلسفة أو بكلمة أخرى أنطولوجيا.

نضرب مثلاً بالاقتصادية المقترنة باسم ماركس. بدأت دراسته لظاهرة من ظواهر الفعلية الإنسانية، أعطت نتائج بالمعنى الذي حدد. بعد ذلك حصل تنظير قام به ماركس، ثم قمت الأسس المنطقية للتحليل الاقتصادي على أنها الواقع بل الكائن المحض، فأصبح المنهج الاقتصادي يظهر وكأنه أنطولوجيا. هذا واضح في مخطوطات 1844.

يمكن أن نرفض الاستنتاج الأخير، نرفض أن يكون الكائن هو الواقع الاقتصادي دون أن نرفض المنهج كمنهج.

قس على هذا المثال التاريخانية والبنوية. من المنهج التحليلي نقفز إلى موقف إيتيمولوجي، وهذا في نظري غير ضروري بل هو سبب كثير من التشويش الفكري. أقول إذن إن الاعتراضات الإيتيمولوجية لا يجب أن تقود المعترض إلى رفض المنهج كمنهج.

يمكن أن ترفض التاريخانية أو البنوية كفلسفة وتوظف كمنهج للتحليل في حدود معينة.

2 - سأبدي رأيي في كل مستوى من هذه المستويات. لكن أحبّ قبل ذلك أن أوضح ما هي المادة التي تتعامل معها، لأن لها تأثيراً واضحاً على المنهج. المادة هي الوثيقة المكتوبة.

إن كلامنا موجه لكل من يستعمل الوثيقة المكتوبة مهما كان تخصصه. إن الفرق بين أنواع الوثائق لا يتطابق مع التمييز في التخصصات الجامعية. الجغرافي يخرج إلى منطقة من مناطق المغرب ويلاحظ تأثير نوع من الملكية على الإنتاج، وهذا لا يستغل الوثيقة المكتوبة، وملاحظاته المنهجية لا تهمه. لكن إذا لجأ إلى

عقد عقاري في مرحلة من مراحل بحثه وأراد أن يستعين به لفهم ظاهرة اقتصادية
حالية فلا بد له أن يستمع إلى ما تقول لأنه في الوقت الذي يستعمل الوثيقة
المكتوبة لابد أن يخضع لقواعد معينة. وما يجري على الجغرافي يجري على
الاقتصادي وعلى السوسيولوجي وعلى الفيلسوف.

والعكس أيضاً صحيح. بمعنى أن المؤرخ لما يتحول إلى أركيولوجي فنحن
لا ينطبق عليه، إذ يستعمل وثائق غير الوثيقة المكتوبة.

نحن لا نربط المنهج الذي سنتكلم عليه بالمؤرخ، بالمعنى الضيق، بل نربطه
بالوثيقة المكتوبة، أيّاً كان مستعملها.

3 - نبدأ إذن بقضية المنهج أو البرنامج. فيما يتعلق بالوثيقة المكتوبة لا
أحد يناقش جدوى منهج المؤرخين، لكن ما هو هذا المنهج ؟

أطلقت عليه في كتابي (أصول الحركة الوطنية المغربية)، اسم المنهج
الفيلولوجي حسب تمييز الفيلسوف كروتشه. معناه أنه يجب دراسة كل كلمة
تأتي في الوثيقة في إطار القاموس. إذا وجدنا كلمة مخزن في وثيقة مؤرخة يجب
أن نضئها المعنى الجاري في الوقت التي كتبت فيه الوثيقة ولا يمكن أن نقع
معاني لاحقة.

من الأمور التي تعوزنا قاموس تاريخي يطيننا تسلسل المعاني حسب
التسلسل الزمني. لسان العرب ليس قاموساً تاريخياً. خذ كلمة جهاد، تفتح لسان
العرب نجد أمثلة من القرآن والشعر الجاهلي وكتب الفقه، الخ... دون أدنى ترتيب
زمني، فلا يمكن أن تقول : كلمة جهاد في القرن الفلاني كانت تعني كذا، وفي
القرن الفلاني كذا. وبما أن الوثيقة ترجع إلى الفترة الفلانية، فإن الجهاد فيها
يحمل حتماً المضمون الفلاني.

أعلم أنه لا يمكن الآن تأريخ كثير من الكلمات، ولكن على الأقل يجب أن
نكون واعين بهذه النقطة وإلا نفتتح الباب لكل تأويل.. وعندما نتكلم على
المعنى القاموسي فإننا نعني القاموس العام لا القاموس الخاص الذي يمكن لكل

شخص أن يضعه لنفسه. الجهاد لا تكتب فيه وحدها، يكتب فيه غيرنا، كيف التعامل معهم لو لمنا كل منا إلى قاموس خاص ؟
 الشخص يقول إن البرنامج التاريخي أو الفيلولوجي يترك الأبواب مفتوحة أمام جميع التأويلات في مراحل لاحقة من البحث ولكنه يمسح بعض القراءات، نحن نميز تلقائياً بين التأويل القريب والتأويل البعيد يمكن أن نقول ما نريد حول ابن حلدون ولكن لا نستطيع أن نقوله على أنه ماركس قبل ماركس.
 كل قراءة مقبولة ولكن بشروط ثلاثة :

الشرط الأول أن نحاول فهم الكلمات فهماً تاريخياً. لا شك أنه من الصعب أن نصل إلى رأي قطعي وأن نجزم أننا فهمنا الغرالي مثلاً كما فهم هو نفسه، ولكن على الأقل يجب أن نعطي الدليل على أننا حاولنا فهم جملته وكلماته على وجهها القاموسي. بعد هذا لنا حق التأويل. وأما التأويل المبني على الجهل أو إلقاء أوليات القراءة فهو مردود.

الشرط الثاني أن نحصل بين القراءة والتأويل. إذا بدأنا بالتأويل وقرأنا المؤلف على ضوء ذلك التأويل فإننا نتكلم عن مؤلف آخر غير الذي مدرسه.

الشرط الثالث أن نكون على استعداد للتخلي عن رأينا إذا تبين أننا أخطأنا القراءة. نتصور أننا كتبنا كتاباً وبنيته على فهم معين لكلمة لمة، ثم تبين من الدراسات اللغوية والأركيولوجية والمقارنة الألسية أن المعنى الذي اخترناه غير صحيح، فيجب التحلي عن التأويل المقترح دون التثبت بالشبهات.

هناك عبارات هي (الإيديولوجيا العربية المعاصرة) قد توحى أسي أشك في قدرة الإنسان على رصد مقاصد كتاب المصافي، عندما قلت إن رؤس الحفني لا يهمنا هي الحقيقة إذ رؤس الواقعي هو ذلك الذي أثر في أجيال متعاقبة فهمته حسب أعراضها ومعطياتها. هنا لا يستتبع أن لا مجال للتمييز بين التأويل القريب المقبول والتأويل البعيد المرفوض. المرفوض أن نقول إن رؤس تصور الدولة على شكل الشيوعية القائمة.

صحيح أن هناك ضياعاً في ميدان المعاني كالضياع الحاصل في التعبيراء حسب قانون كارمو، بقدر ما يبتعد المرء عن عصر المؤلف بقدر ما تضع أفكاره ويصعب فهم أقواله على وجهها الكامل، لأن كل قول صريح يخفي أقوالاً ضمنية بديهية وهذه هي التي تضع مع ذهاب الأجيال، ولكن هذا لا يعني أن القارئ حُر وأل له الحق أن يَقُول المؤلف ما يشاء. الفكر التاريخي، أو بصارة أهم الفكر العلمي، هو ذلك الذي يحاول بكل قواه، رغم تعدد العراقيل، استكشاف ما كان يدور في ذهن هذا المؤلف أو ذاك من مؤلفي الماضي وإن كان يعلم أن الفاية المنشودة لا تتحقق أبداً كاملة. الحقيقة التاريخية كالحقيقة العلمية تبتعد أمامنا بقدر ما نلاحقها، لكن المهم هو بالضبط الحرص على الملاحظة.

في ضباب إرادة استكشاف المفهوم الفاموسي تتم الفوضى الفكرية : كل واحد يقول ما يشاء عن هذا الكاتب أو ذاك، بل يواجه خطرين قاتلين :

أولاً : يتجني الفارق الزمني ويصبح الأموات معاصرين لنا مستشيرهم ونعاورهم في أشياء مستجدة لا يمكن أن يكون لهم فيها رأي.

ثانياً : تتولى شيئاً شيئاً منطق الكشف. يقول لسان الباحث : أنا وحدي أفهم مقصد ابن خلدون بل أفهم ما أراد قوله ولم يستطع.

الحد الفاصل بين الفكر التاريخي وبين غيره هو رفضه للكشف ومعاصرة الأموات للأحياء، يرفض أن يضع الدارس نفسه في نفس الحلبة مع كاتب من كتب الماضي ويبتغي أن بينهما تفاهاً تلقائياً. الكشف له قوانينه، له منطق، لا يمكن أن يقع في التاريخ وإلا انعدم الفارق بين الحلم واليقظة.

4 - أصل إلى نقطة المنهجية.

لماذا النظر في المناهج المتبعة في كل تخصص ؟

أول هدف هو اكتساب الوعي التاريخي. قلنا إن القضية كلها متعلقة بالوثيقة المكتوبة، وأن المؤرخ هو أحد المتعاملين معها وليس المتعامل الوحيد. فهذا يعني صنياعاً أن المؤرخ المحترف المتخصص لا يملك بالضرورة الوعي التاريخي. قد

يؤلف الإخباري الكتب العديدة في شؤون الماضي ومع ذلك يفشل في اكتساب ذلك الوعي. والوعي بالتاريخية لا يكتب إلا به بعد مقارنة المناهج المستعملة في العلوم الإنسانية وضمنها التاريخ، وتقدّمها تقدماً دقيقاً وافياً.

بأخذ أي كتاب عن تاريخ أي بلد نجد فيه قسماً منطلقاً بالآركيولوجيا وهو علم قائم بداته، ثم قسماً مبنياً على الوثائق المكتوبة، حسب المنهج الذي نتكلم عليه، ثم قسماً متعلقاً بالدراسات الاقتصادية التي تخضع لعلم خاص الخ... لكن القارئ عندما يتصفح الكتاب لا ينتبه إلى هذه المفاصلة في أساليب البحث ويظن أن المعلومات حول الماضي كلها على مستوى واحد. بل قد يحصل أن المؤلف نفسه لا يعي هذه الظاهرة فيرتكب أخطاء استنتاجية.

نتكلم في كتب تاريخ المغرب عن البربر والعرب والأفراك والفرنسيين وكان موقفنا إزاء هذه الجماعات المختلفة موقفاً واحداً في حين أن العكس هو الصحيح. ما نعرفه عن البربر مأخوذ من أقوال الفقيه، فهي معرفة غير مباشرة، أما معرفتنا لعمل الفرنسيين فهي مضغمة بمعنى أنها تعرف المخطط الفرنسي قبل أن يتحقق فيمكن لنا أن نقارن بين بدايته وبين ما آل إليه.

المؤرخ المحترف يعتمد في عروضة وأحكامه على مناهج مختلفة دون أن يعي اختلاف أصولها. لذلك وجب النظر في المنهجية.

ثم إن هالك إمبريالية التخصصات، نطاق التاريخ غير محدود فيتميز لكل موضوع ولكل ظاهرة إنسانية وبالمقابل تمتد على التخصصات الأخرى: الجغرافي، الاقتصادي، الأسري الخ... كل واحد من هؤلاء يتكلم عن التاريخ، والخطر هو أن المؤرخ بدوره يلجأ إلى منهج هذا التخصص أو ذاك ويستعمله في ميدانه دون أن يطرح قضية المطابقة بين الطريقة والهدف.

منهج اللسانيات له منطق خاص، إذا أخذ المؤرخ على علاقته وعمم استعماله بدون نقد منهجي فلربما تنكّر لروح التاريخ كمنهج في البحث دون أن يعي ذلك. والحاجة الممدية لا تزدهر إلا في إطار دراسة مقارنة لمناهج العلوم الإنسانية.

لقد كتبت صفحات انتقدت فيها اللجوء الروتيني إلى التقاسمية لتفسير بعض مظاهر التاريخ المعربي. قلت إن التقاسمية مقبولة في حدود وظروف معينة، لكن إذا استُعملت خارج تلك الحدود فإنها تعودنا إلى لغة قاضية بالسبب للمؤرخ وهي في العادة. والمؤرخ الذي ينفي العادة يتكبر إنفهامه ويتحول إلى شخص آخر.

مبدأ التقاسمية هو أن كل الظواهر الاجتماعية في الحاضر والماضي مرتبطة ببعضها البعض بعلاقات تواجدية، وظيفية أو غيرها، مهما اختلفت أصولها التاريخية، وهكذا تفقد الحادثة أية قيمة تفسيرية. لكن بهذا المنطق لا نستطيع أن نفهم ظاهرة الزاوية مثلا، لأن كل زاوية تبدأ بحادث غير منتظر في إطار العلاقات الوظيفية القائمة، والحادث هو بالطبع وصول شيخ إلى مطقة وبناء زاوية فيها والشروع في الدهوة. فالأنثروبولوجي الذي يتعامل عادة مع مواد أسطورية لا تؤرخ للحوادث يقول: أصل الراوية لا يهم، في حين أن الأصل أو البداية هو بالضبط ما يهم المؤرخ. لكن هذا لا يعني أن المؤرخ لا يلجأ أبداً إلى التقاسمية كطريقة للبحث. عندما تكلمت على المخزن كنظام متكامل، حاولت أن أصوره بمنطقه الداخلي ووجدت نوعاً من التعادل بين أجزائه وهكذا اقتربت في تحليلي، من النمط التقاسمي، إلا أنني، في نفس الوقت، أوضحت أن هذا التكامل الذي جعل الصور التقاسمي ممكناً هو نفسه محدث تاريخياً. إنني لم أتكلم إلا على المخزن الذي كان قائماً من 1757 إلى 1912. بعد هذا التاريخ برز الحدث وعبر النظام بكامله.

كذلك التحليل الفلسفي له، في نظري، منطق خاص يجب الوعي به قبل أن يلجأ إليه في ميدان خارج تخصصه. الفلسفة تنطلق من المطلق وتبحث عن المطلق، وهذا يوجد في كل زمن. الفلسفة سفي التطور الزمني، وهذا المي واضح حتى عند أكبر الفلاسفة اهتماماً بالزمن أعني هيجل. الفلاسفة الكبار كلهم متعاصرون ويتحاورون باستمرار.

هذا النوع من التحليل أيضاً مقبول ولكن في حدوده. وهذا ما حاولت إبراره في دراستي لبعض المفاهيم. لما تناولت مفهوم الحرية حددت الإطار الرسمي إذ كل جديد في مفهوم الحرية ناتج عن تطور. إذن الحرية ليست مفهوماً بل تراكم مفاهيم. لكن داخل فترة معينة يستقر المفهوم فيمكن للعالم أن يحلله على أساس مصاديقه المحققة والمحتملة. أعني أن يذهب به إلى أقصى الممكن وبذلك يعطى أفق المفهوم لمجموع الفترة وهذا ما يفسر لنا ظاهرتين :

الأولى كون الإشكال يبقى قائماً لمدة طويلة. مادامت الأسس العامة للمعينة قائمة إلا والتحليل الفلسفي صحيح.

الثانية، ظاهرة الاستكشاف أو استشراف المستقبل.

من هذه الوجهة كلام هايدغر صحيح، أي إن هم الفلسفة هو تأمل الكائن لأنه لا نهاية للكائن إطلاقاً ولكن في نفس الوقت لا فصل في الفلسفة ولا فرق بينها وبين الشعر.

فالتحليل المفهومي له فائدة، لاشك في ذلك، إذ يوضح لنا مضامين كل مفهوم نستعمله ولكن بشرط أن ندرك أن المفهوم له نفوذ تاريخي في فترة معينة. الحرية عند المؤرخ تتشكل، وكل شكل من أشكالها يبدأ وينتهي في فترة محددة. فالمؤرخ يستعمل التحليل المفهومي لكن في إطار خاص به، والميلوف يستعمله لهدف خاص به وهذا التمييز في الاستعمال لا يتضح إلا بعد دراسة المنهجية، التي تبين لنا خصوصية كل منهج حتى عندما يستعمل بمساحج تخصصات أخرى. بدونها يقع الاقتراض المتبادل ولكن يرافقه الخلط.

4 - أقول بإيجاز في موضوع الإيستيمولوجيا إن منطق المنهج يقدم كأنه أساس الكون. أقصى ما يصل إليه المؤرخ هو أنه يبرهن أن هذا الحادث جاء بعد هذا فبنشأ عن ذلك نوع من الإدراك التلقائي كما عندما نرى شخصاً يرقق فيجرح فنقول الزلق سبب الجرح، بل لا نسال عادة عن الجرح إلا إذا لم نعرف أن هناك

ربما سافاً عليه. فيعترض غير المؤرخ قائلاً : هذا ليس بتفسير. التولد لا يستتبع الإقناع. والسببية العلمية غير ذلك.

وبعد مقارنة المساهم المتعة ووضع أسس المنهجية فصل إلى الخلاصة التالية .

توجد أربع علاقات . العلاقة التولدية يقول بها المؤرخ، والعلاقة الترامنية (في الحقيقة غير مرتبطة بالزمن) يقول بها عالم الطبيعة، والعلاقة الرياضية، والعلاقة الاحتمالية.

عادة غفل الإستيمولوجيين يقف عند هذا الحد ولكن إذا فعلوا ذلك فإنهم لا يزالون على المستوى الثاني، أي مستوى المنهجية. أما إذا كان لهم هم فلسفي، بمعنى أنهم يريدون أن يكشفوا عن ماهية الكائن، حينئذ تنقلب عندهم الإستيمولوجيا إلى أنطولوجيا.

وهنا تتعدد الأجوبة حسب التخصصات. الأول يقول : الكائن هو الزمن، والثاني : الكائن هو المكان أو المادة، والثالث - الكائن هو العدد (وقد قال بهذا فيتاغوراس وغليلة)، والرابع يقول : الكائن هو الاحتمال أي البخت.

طبعاً هذه المواقف ضيقة إذ تتداخل فيها الفلسفة والمعرفة الصوفية، لكن إذا تعمقت فيما يكتب اليوم تحت مادة إستيمولوجيا وبأسلوب غامض ومعتد (على الأقل في أوروبا وهي ربما بخاصة، أما في أمريكا فالحال مختلف)، تجدون مواقف ميتافيزيقية وهوية.

أقول إنني فيما أكتب أصب إلى غلبة هذه المشكلات وأتوقف. بل أذهب إلى أبعد من هذا، في قناعتي أنه لا يمكن لأحد أن يفصل فيها، وليس من الضروري أن تفصل فيها، في الظروف التي نعيشها نحن العرب. أتلفاها كما أتلف الأعمال الأدبية والفنية للاستمتاع أو للرياضة الفكرية.

عبد الفتاح كيليطو

مسألة القراءة

نتكلم أحيانا عن القراءة المُغرصة، أو التأويل المُعرض. ونقصد بهذه العبارة القراءة التي تصدر عن سوء نية، عن نية مبيتة للإساءة إلى النص المقروء، أو إلى صاحبه.

ما هي، بالمقابل، القراءة غير المعرضة ؟ أهى التي تصدر عن حسن نية ؟ ولكن ما معنى حسن النية عندما يتعلق الأمر بالقراءة ؟ يكفي أن نضع السؤال ليبرز - فيما أعتقد - مشكل كبير، وهو : كيف ينبغي أن نقرأ ؟ ما هي شروط ومقاييس القراءة الجيدة ؟ هذا السؤال بدوره يُبرز مشكلا من نوع آخر : من سيحكم على قراءة ما بأنها جيدة أو رديئة ؟ من يقول القول المصّل ؟

ما هو مسلم به اليوم هو أن القارئ يقرأ النص انطلاقاً من اهتمامات تخصّه أو تخصّ الجماعة التي يشتمل إليها. القارئ يهدف دائماً من خلال قراءته إلى عناية، إلى غرض. سواء كان حسن النية أو سيئ، النية فبأنه يسعى إلى إثبات غرض من الأغراض. بهذا المعنى فإن كل قراءة مغرصة¹

لذلك يشبّه القارئ بـ"بروكست" و"بروكست" هذا قاطع طريق يوناني كان يعذب صحابه بطريقة فريدة من نوعها. كان له فراشان - فراش كبير وفراش صغير - فكان يطرح المسافرين الطويلي القامة على الفراش الصغير والمسافرين

القصري القائمة على الفراش الكبير. ثم يعمد إلى أرجل الطويلي القائمة فيقصمها لأنها تتعدى الفراش الصغير. أما القصيري القائمة فكان يجذب أرجلهم وأيديهم حتى يكونوا تماماً على قد الفراش الكبير...

شيء من المبالغة نستطيع أن نقول إن هذا هو حال القارئ. القارئ يقطع أجزاء من النص ويجذب إليه أجزاء أخرى حتى تتسجم مع التأويل الذي يقترحه - أو يفرضه - على النص.

لحسن الحظ فإن القارئ الذي يجذب النص لا يسجو من العقاب. ذلك أن لقصة بروكست تنمة. فلقد تسلط عليه بطل من الأبطال في يوم من الأيام وأدافه نفس العذاب الذي كان يذيقه لصعاياه.

سبق لي أن لقيت عرضاً⁽¹⁾ أوردت فيه بعض العموميات حول مسألة القراءة. اليوم أود أن أتعرض لنفس المسألة، ولكن عن طريق تحليل حكاية من ألف ليلة وليلة. هذه الحكاية تبدأ، في الطبعة التي اعتمدت عليها⁽²⁾ في الليلة الثالثة وتنتهي في الليلة التاسعة.⁽³⁾ وكما يحدث كثيراً في ألف ليلة وليلة، فإن حكاية الصياد ترتبط بحكايات أخرى بأربع حكايات على الأقل، أي أنها تتوقف ثم تسأف فيما بعد. مبدئياً يعني أن أخذ بعين الاعتبار الحكايات الخمس نظراً لارتباطها الوثيق ببعضها البعض، إلا أنني سأكتفي بحكاية الصياد. طبعاً باختياري هذا سأقطع رجلي النص، لكن لي بعض العذر. فلا يُفعل أن أنسخ الحكايات الخمس، لأن ذلك سيتطلب مساحة طويلة. ولا يُفعل أن ألخص الحكايات، لأن التلخيص كما هو معلوم، ليس بالعملية البريئة، إذ كل تلخيص مفروض. التلخيص عملية بروكستية عنيفة.

(1) في إطار ندوة نظمها جمعية موظفي كلية الآداب في شهر يناير 1985

(2) الطبعة الخامسة العشرون، الطبعة الثالثة، 1311.

(3) الجزء الأول من من 10 - 24

حكاية الصيد معروفة لدى الجميع، ولكن بما أن تحليلي سيتكرر على جريئات دميقة أرى لزوماً عليّ أن اكتب بعض فقراتها وألخص فقرات أخرى بالرغم من شعوري بمساوي التلخيص :

«قالت بلمني.. أنه كان رجل صياد وكان طلعاً في السن وله زوجة وثلاثة أولاد وهو فقير الحال، وكان من عادته أنه يرمي شبكته كل يوم أربع مرات لا غير، ثم إنه خرج يوماً من الأيام إلى شاطئ البحر ورمى شبكته..»

في المرة الرابعة صبر إلى أن استقرت (الشبكة) وجدها فلم يطلق جذبها وإذا بها اشتبكت في الأرض... فتعرض وغطس عليها وصار يعالج فيها إلى أن طلعت على البر وفتحها فوجد فيها قممياً من نحاس أصغر من أن يمسح به في سوق النحاس فإنه يساوي عشرة دنانير، ثم إنه حركه فوجده ثقيلاً فقال: لا بد أنني أفتحه وأنظر ما فيه... ثم إنه أخرج سكياً ومالجه به الرصاص إلى أن فكه من القمم. حينئذ «خرج من ذلك القمم دخان صعد إلى عنان السماء ومشى على وجه الأرض... ثم انتفض فصار عفرية»

بعد ذلك يظن الممرية أنه واقف أمام سليمان فيقول : «يا نبي الله، لا تقتلني فإنني لا أعدت أخالف لك قولاً... فقال له الصياد : أيها المارد... سليمان مات من مدة ألف وثمانمائة سنة ومعنى في آخر الزمان، فما قمك وما حدثك وما سب دعونك في هذا القمم ؟ فلما سمع المارد كلام الصياد قال : .. أبشر... بقتلك في هذه الساعة أشر القتل».

ثم يروي له أنه سمى سليمان فأودعه في القمم وألقى به في البحر. ومع مرور الزمن أرداد غضب الجنى فقرر أن يقتل الشخص الذي يحلمه. فقال له انصاد : «اعف عني إكراماً لما أعنتك، فقال العفرية : وأنا ما أقتلك إلا لأجل ما حلصتني».

«فقال الصياد : هذا جنى وأنا إنني وقد أعطاني الله عقلاً كاملاً وما أنا أدبر أمراً في هلاكه بحيلتي... ثم قال للعفرية : ...بالاسم الأعظم المتقوس على خاتم

سليمان أسألك عن شيء وتصدقني فيه ؟ قال : نعم... فقال له (الصيد) : كيف كنت في هذا القمم والقمم لا يسع يدك ولا رجلك، فكيف يسعك كلك ؟ فقال له المعريت : وهل أنت لا تصدق أنني كنت فيه ؟ فقال الصيد : لا أصدقك أبداً حتى أنظرك فيه بعيني».

انطلقت الحيلة على الجني فتحول إلى دخان ودخل في القمم هوذا بالصيد أسرع وأخذ السداة الرصاصية المختومة وسد بها فم القمم وبأدى المعريت وقال له : .. لكفيك في البحر، وإن كنت أقمت فيه ألفاً وثمانمائة عام وأنا أجعلك تمكث فيه إلى أن تقوم الساعة».

«فقال له المعريت : أطلقني فهذا وقت المرات وأنا أعاهدك أنني... أنفك بشيء يفتيك دائماً. فأخذ الصيد عليه العهد أنه إذا أطلقه لا يؤذيه أبداً بل يعمل معه الجميل، فلما استوثق منه الإيمان والعهد وحلفه باسم الله الأعظم، فتح له الصيد فتصاهد الدخان حتى حرج وتكامل فصار عفريتاً مشوه الخلقة ورفض القمم فرماه في البحر. فلما رأى الصيد رمي القمم أيقن بالهلاك».

لكن المعريت ظل وفياً لعهد وبعده أن دل الصيد على وسيلة ستجعل منه فيما بعد شخصاً غنياً قال له : «بالله أقبل عذري فإني في هذا الوقت لم أهرق طريقاً وأنا في هذا البحر مدة ألف وثمانمائة عام ما رأيت ظاهراً الدنيا إلا في هذه الساعة... ثم دق الأرض بقدميه فانثقت وابتلعت».

كيف ستحلل هذه الحكاية ؟

قد يعني البعض أن التحليل المقبول والمشروع هو الذي ينسجم مع ما قصد إليه مؤلف الحكاية. يكفي أن نهتدي إلى هذا القصد لكي ينتهي الأمر. لكن ما أن المؤلف غير حاضر، فإن معرفة ما قصد إليه لا تتعدى مستوى الافتراض.

مثلاً أقول . المؤلف قصد أن يشت أن من يفعل الخير، رغم تكرار الحميل الذي قد ينمرض له، يلقى في النهاية ثوابه وأجره.

قد أقول أيضاً : المؤلف قصد أن يثبت أن الإنسان، بما منحه الله من عقل، يتفوق ليس فقط على الحيوانات المفترسة، ولكن كذلك على الجن الذين يريدون به الشر. بتعبير آخر : أراد أن يثبت أن الصغير الضعيف يمكن بفضل عمله وحيلته أن يهزم الكبير القوي، كما هو الحال في الحكاية التي تجابه فيها قطّة غولاً شرساً فتتحيل لتجعله يتحول إلى فأر ثم تقتلته.

هناك افتراض ثالث : مؤلف الحكاية سعى إلى إثبات مسألة كلامية، وهي أن الجن لا يعلمون العيب، إذ لو كانوا يعلمون العيب لعلم الجني وهو في قمقمه أن سليمان قد مات.⁽⁴⁾

إلى غير ذلك من الافتراضات.

قلت، ليس بإمكاننا أن نعاور المؤلف ونعرض عليه افتراضاتنا ليقول لنا أيها صائب وأيها خاطئ. لتصور الآن أنه حاصر معنا، لتصوره حيّاً يرزق، ماذا سيحدث ؟ هل سيعتبر تأويله لحكايته هو التأويل الهائي الذي سيتفق الجميع على الأخذ به ؟ التجربة أظهرت أن حضور المؤلف أثناء مناقشة أعماله لا يحل مشكلة القراءة بل يعقدها. ما أكثر المؤلفين الذين وصفوا بأنهم لم يفهموا معنى رواياتهم، وما أكثر المؤلفين الذين تبوّأوا طوعاً أو كرهاً - التأويل الذي اقترحه هذا القارئ أو ذاك !⁽⁵⁾

سنصور الآن قارئاً سادجاً هُمه فقط، عند الاطلاع على حكاية الصياد، لتسليه. هذا القارئ سيتحول رغم أنفه إلى مؤوِّل. ذلك أن في الحكاية عناصر

14 انظر قصص الأنبياء، للشمس، بيروت، المكتبة الشعبية للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص 181 يقول النبطي بن النبي مكتوباً يخدمون النبي سليمان سنة بعد موته فأيقن الناس أن الجن كانوا يكتمون في ادعائهم علم العيب، علو أنهم علموا العيب لعلوا موث سليمان ولم يلبثوا في الغناء والتمناج سنة يعملون لهم.

15 عندما نتحدث عن رئيس مثلاً لا بد أن نحدد على أي رئيس تحدث. رئيس كما مرثه موريون أو رئيس كما قرأه نرب أو رئيس كما مرثه عوئلمن الحج. على الملاحظة تنطبق على المعروفات الموسيقية التي يختلف مصداقها حسب تأويل رئيس الجوقة.

تلمحه أن يطرح على نفسه بعض التساؤلات. عناصر مبهمة، غامضة، شبيهة بالعدس، وليس في النص ما يساعد على فكها.

مثلاً : القارئ لا يتساءل لماذا للصيد ثلاثة أولاد لأنه يعبر هذه المسألة عريضة. ولكن عندما يقرأ أن الصيد كان من عاداته أن يرمي شبكته كل يوم أربع مرات، فإنه يتساءل : لماذا أربع مرات ؟ هذا أمر يبدو بحاجة إلى تفسير.⁽⁶⁾ عدد آخر يُشعر القارئ أنه غير عرضي، وأعني الألف وثمانمائة سنة التي مكث الجنى خلالها في القبم. لماذا ألف وثمانمائة سنة ؟

عنصر ثالث يشكل لمزاً. الصيد خلص العفريت فيجازيه العفريت بأن يريد قتله. هذا شيء يحالف التصورات العادية، وبالتالي يرفع القارئ على إيجاد تبرير له. الحكاية ذاتها تستفز القارئ لكي يجد لأعمالها تفسيراً. سأشرع الآن، بعد هذه المقدمة، في تحليل الحكاية، وأول شيء سأتطرق إليه هو مسألة البطل.

إذا سألتكم من هو بطل الحكاية، فلا شك أنكم ستجيبون : الصيد. لكن إذا سألتكم لماذا وصتمت الصيد بأنه هو البطل، فإنكم ستترددون وستجدون بعض الصعوبة في العثور على الجواب. إننا نستطيع أن نعين بصفة عنوية من هو البطل في هذه الحكاية أو تلك، ولكن عندما نحاول أن نمثل هذا التمييز تبرز أسئلة جد معقدة.

ليس غرهي أن أحوض في هذا الموضوع الشيق. إن ما يهمي الآن هو مسألة البطل بمعنى الشخص الذي يقوم بأعمال جليلة، بأعمال باهرة تبث على التعجب مثلاً الشخص الذي يقتل وحشاً رهيباً يعيش في الأرض مصاداً ويؤدي الناس ويسفك الدماء. الصورة التي تفرس نفسها في هذا السياق، مواء في الحكايات الأدبية أو في تلك الحكايات المصورة، الصورة التي تتبادر إلى ذهن هي صورة بطل شاب، يشهر سيفه على اثنين مهول ويهزم بالإجهاز عليه.⁽⁷⁾

(6) هذا العدد يرد مرة أخرى في حكاية الشاب السحور التي تنتم حكاية الصيد

(7) انظر : Gilbert Durand Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Bordas-1969, p. 182.

هل نجد هذه الصورة في الحكاية التي فحل ؟ ليس بالصط. هناك ما العمل وحش محيف وشرير وهو الجنى. ولكن الصياد الذي يقف أمامه طاعن في السن وصعيف يرتعد فرائسه من الهلع. ثم لا نراه يشهر سيقاً ولا يقوم بمبارزة الجنى ولا يقتله.

ومع ذلك، ما جرى له مع الجنى يمكن أن يوصف بالبطولة، بشرط أن نتحدث عن بطولة من نوع آخر، بطولة مخمعة تكون تنهيتها ليس قتل التنين الوحش الرهيب، وإنما تدجينه، ترويضه، تأنيسه. في هذه الحالة نلاحظ أن سلاح البطل ليس هو السيف، وإنما سلاحاً من نوع آخر: الحبل. الحبل هو السلاح الذي يصنعه يدجن الوحش، بفضل يهمل الوحش فتدفع غرائزه الشريرة⁽⁸⁾

ستقولون: ليس في الحكاية حبل، والصياد لا يقوم بالضبط بربط الجنى، هذا صحيح، ولكن في الحكاية عدة عناصر يمكن إرجاعها إلى موضوع الحبل، موضوع الربط. سبعة عناصر على الأقل.

1 - العقول: الصياد يمتاز بالعقل، العقل بمعنى الرباط، بمعنى الأداة التي يتم بها الربط. عقلت الدابة أي ربطتها.

2 - الشبكة: الصياد يملك شبكة، وهذه الشبكة تسبح له بصيد السمك والمعاريت. الشبكة حبل أو فخ أو شرك يشل حركة الضحية فتسلم مكرهة.

3 - القمقم: القمقم شبكة أو فخ لأنه يجمع الجني الموجود فيه من الحركة. الجنى لا يستطيع الخروج من القمقم، كما أن السمك لا يقدر على مغادرة الشبكة.

4 - الدخان: تلاحظون أن الجنى يتحول أو يتحول إلى دخان كلما يملأ الأمر من يده. ما العلاقة بين الدخان والشبكة ؟ الدخان إن فكرتم عبارة عن عقيد رقيقة ولطيفة، الدخان يتحرك بصعة أوليئة، حلزونية، فيبدو في صفة حلقات كأنها حلقات شبكة أو سلة. ولمن يعترض بأن الدخان يرمز إلى حرية الحركة أقول: طالما الجنى يتحول إلى دخان فهو مطووع ولا شئ نخشى منه.

5 - **الحل والمقد** : من يستطيع أن يربط، أن يعتقد، يستطيع أن يحل، الحل والمقد شيئان ملازمان. الصياد يبرهن على هذه القدرة في ثلاثة مواقف
أ - القمقم مختوم برصاص، والصياد يستعمل سكيناً ويعالج في الرصاص إلى أن يمكنه.

ب - الصياد يفلح في تخليص الجني ثم يرده ثانية إلى القمقم وهي المهينة يخلصه مرة أخرى.

ج - الصياد يعطس ثلاث مرات لتخليص شبكته التي تشتبك بالأرض.

6 - **العهد** : قبل تخليص المفريت «أخذ الصياد عليه العهد أنه إذا أطلقه لا يؤذيه أبداً» و«استوثق منه بالإيمان والعهد وحلفه باسم الله الأعظم». ففعل «استوثق» يُحيل على الربط، واليمين الذي أداها المفريت وثاق رادع.

7 - **اللفز** : اللفز مرتبط بالمقد. عند الكلام عن الألعاز تقول : فلان فك، حلّ الفز. موضوعة الربط تتجلى في اللعزين، وأعني السؤالين اللذين طرحهما الصياد على الجني :

«ما سبب دخولك في هذا القمقم ؟»

«كيف كنت في هذا القمقم والقمقم لا يفتح يدي ولا رجلك فكيف يسمعك كلك ؟».

في كثير من الأساطير لا يكون اللعز (أو الأعجية) لعبة يتكلم بها، وإنما لعبة خطيرة تكون نتيجتها موت أحد الطرفين : إما واضح اللفز، وإما الذي يطالب بحله،⁽⁹⁾ لذلك يجب على الذي يطرح السؤال أن يجعله من الصعوبة بحيث يستحيل على خصمه العثور على الجواب. أما الذي يلقي عليه السؤال فيجب أن يكون من الفطنة والذكاء بحيث يهتدي إلى الجواب.

هناك عدة أمثلة لارتباط اللغز بالموت وأشهرها طبعاً قصة أوديب مع السمكس، لو لم يحب أوديب على السؤال الذي وضعته السمكس لفضي عليه، ولكن مادام قد اعتدى إلى الجواب، فإن السمكس هي التي ماتت. السؤال الذي طرحته السمكس معروف : من هو الحيوان الذي يلد في الصباح على أربع، وفي الظهر على إثنين، وفي المساء على ثلاثة ؟ الجواب : الإنسان، الإنسان الذي يمر خلال حياته من حالة إلى أخرى، من الطفولة إلى الشيخوخة.⁽¹⁰⁾

يبدو لي أن السؤالين اللذين وضعهما الصياد على الجنى لهما علاقة بالسؤال الذي وضعته السمكس على أوديب، سؤال من حيث المصون أو من حيث الموقف. من حيث المصون، لن تتصح الملاحة إلا بعد مقدمات، لذا سأرجي الكلام عنها إلى حين.

أما من حيث الموقف فوجه الشبه لا يحصى واحد من الإثنين يجب أن يموت : إما الصياد وإما الجنى، إما واضح السؤال وإما المطالب بالجواب. لنذكر السؤال الأول : «ما سبب دحورك في هذا التعمق ؟». لم يعجز الجنى عن الجواب فلزم أن يموت الصياد، خصوصاً أن هذا الأخير، بسؤاله اقتشف شيئاً يمر منه الدارسون «بالفضول الممروع»⁽¹¹⁾ وهو فضول سبق للصياد أن سقط فيه عندما فتح قميصاً «مته مختوم برصاص عليه طبع سيدنا سليمان». الخاتم يدل على الملكية وعلى أن الطرف لا يجوز لأحد أن يفتحه وإلا نال من العقاب ما يستحق. هناك أسئلة لا يجب طرحها وأشياء لا يجب الاطلاع عليها، والموت هو عقاب الفضولي. بالنسبة للسؤال الثاني، نلاحظ أيضاً ورود موضوع الفضول. ذلك أن السؤال مسبق بطلب تقدم به الصياد : «بالإسم الأعظم المنقوش على خاتم سليمان سألك

(10) طر Didier Anzieu «Edipe avant le complexe, in psychanalyse et culture grecque, Paris, Les Belles Lettres, 1980.

(11) انظر C. Baradon, Le Triangle du linceul, Paris, Pion, 1952, p. 181.

عن شيء، وتصدقني فيه. قال (المعريت) : نعم، المعريت دخل في اللعبة مدفوعاً بالفضول، فضول متعلق بسؤال لم يوضع بمد. إن السؤال الذي عرض حياة الصيد للمعطر سيكون سبب خلاصه ولن يتم هنا الخلاص إلا بخسارة الجني. فهذا الأخير من جهة، ارتكب إثم الفضول، ومن جهة أخرى، لم يفتن إلى أن السؤال مغلول ومبني على مكيدة، فكان جوابه جواباً غير مناسب، بعبارة أخرى مثل في الامتناع فوجب أن يموت. طبعاً لم يمت ولكنه دفن حياً في القمقم وهدده الصياد بقذفه في البحر وبتركه هناك إلى يوم القيامة، وهي حالة شبيهة بالموت.

لنتأمل الآن السؤالين اللذين وضعهما الصياد، من حيث المضمون هذه المرة كلاهما يدور حول الدخول في القمقم ولا فرق بينهما سوى أن الأول يلج على السبب والثاني على الكيفية. إذا استثنينا هذا الفرق فإن السؤالين مترادفان ويمكن اعتبارهما سؤالاً واحداً.

ما علاقة هذا السؤال بسؤال السمكس ؟ لابد هنا من بعض المقدمات :

1 - إلى جانب موضوع الحل والعقد، هناك في الحكاية موضوعة التحول، وسأكتفي بالإشارة إلى بعض مظاهرها. القمقم يساوي في السوق عشرة دنابير، أي يمكن تحويل الحاس إلى ذهب (وهذا عنصر يحيلنا على الكيمياء). المعريت يمر بعدة أشكال : ينتقل من دخان إلى كائن ضخم ثم يتحول إلى دخان من جديد، وفي النهاية يتصب مرة أخرى كائناً ضخماً. هذه التحولات تواكبها تحولات في نفسه : الاعتراف بالجميل بثلو الرعب في القتل بصفة عامة الجبن مشهورة، كما يقول ابن منظور، بثلوها وإبدالها. الصياد من جهته ينتقل من موقع ضعف إلى موقع قوة، وفي نهاية الحكاية، من العفر إلى الغنى.

2 - الجني حال خروجه من القمقم له شكل دخان، أي إنه شيء صغير، شيء ناعم، ثم يصير عملاقاً، كائناً بشرياً سويماً، على الأقل يتشكل بصورة كائن بشري الحكاية تؤكد أن الدخان يصعد إلى عتاف السماء ومشى على وجه الأرض،

وفي هذا السياق أ طرح السؤال التالي على القارئ : ما هو الشيء الذي يكون في البداية لا شيء، أو شبه لا شيء، ثم ينمو بالتدريج وفي يوم من الأيام يسنوي ويمشي على الأرض ؟.

3 - يربط فرويد أسطورة السفنكس بفريزة المعرفة عند الطفل المميز، بالسؤال الذي يطرحه الطفل والذي يأبى الكبار عادة أن يجيبوا عنه : من أين يأتي الأطفال ؟⁽¹²⁾.

بعد هذه المقدمات أصل إلى النتيجة، وبدون موارد لو تورية أقول، إن السؤال الذي وصفه الصياد متعلق بسر الولادة، بالأصل، بالرحم، وأضيف أن الحكاية تجيب بطريقتها الخاصة على هذا السؤال.

لا ينبغي أن تتوقف عند هذه النتيجة، لأنها ستؤخذ لا محالة بالاحتزال : حكاية جميلة وعجيبة أرجعها بدون سابق إندار إلى عريضة المعرفة : لتتابع البحث إذن.

كلمة جي مرتبطة، صوتياً ودلالياً، بكلمات أخرى، بالجنون (لأن الشخص المجنون هو الذي يسكه جي) وكذلك بالجنين. ليس هذا للربط بين الجنين والجنين من قبيل اللعب بالألفاظ، وإنما هو من صميم اللغة. اقرأ في لسان العرب : «جى الشيء يجنه جناً : ستره (...) وبه سمي الجن لاستتارهم واختفائهم عن الأبصار. ثم يضيف ابن منظور : «ومنه سمي الجنين لاستتاره في بطن أمه». لغوياً، تدل كلمة جن كذلك على البداية، بنائية شيء أو زمن «يقال : كان ذلك في جن صباء أي في حداثته».

إن الصدفة هي التي جعلتني أتمنح ابن منظور وأتنبه إلى العلاقة بين كلمة جن وكلمة جنين. إذ ذاك أخفت الخطوط العريضة لقراءتي للحكاية ترسم وتتصح وتتأكد. وبالفعل بين الجنين والجنين تماثل قوي. كلاهما في البداية مدفون في ظرف، في وعاء مائي. ويأخذ هذا الوعاء كلاهما بين الحياة والموت

(كلمة جين تعني فيما تعنيه المقبور والجنن بالفتح : هو القبر لستره الميت). كلاهما يخرج من ظلام دلمس (عبارة «حن الليل» مشهورة، وهي اللسان العربي : وجنون الليل، أي ما ستر من ظلمته). كلاهما عارق في ماضٍ سحيق وعائب عن الواقع، أي كلاهما مجنون، إذا اتفقنا على أن الجنون هو فقد الصلة بالعالم الخارجي. الجنين لا يعني العالم الذي يطرح فيه، والجنني متأخر عن زمانه بألف وثمانمائة سنة.

بقي لنا أن نقرر لماذا أراد الجنني أن يقتل الصياد. يتبادر إلى الذهن أنه ملّ المكوث في القمقم فصار يَكْنُ العداوة لجميع الخلق، بدءاً بالشخص الذي سيخلصه. هذا التفسير سطحي، وغير مقنع. ذلك أن الجنني يقول للصياد : «ما أقتلك إلا لأجل ما خلصتني»، أي أقتلك لأنك خلصتني. إذا كان للكلام معنى، فإن الجنني يشير بقوله هذا إلى أنه لم يكن يريد العلاج، لم يكن يريد الخروج إلى الوجود. لقد أصيب بما يسمى صدمة الولادة، أو فظاعة الولادة.⁽¹³⁾

هناك العديد من الآيات الشعرية، عربية وغير عربية، تصف هذه الظاهرة، وتصور الحياة في بطن الأم على أنها حياة سعيدة، حياة استقرار وطمأنينة. وعلى العكس تُصَوِّرُ الخروج إلى الدنيا على أنه خروج إلى التماسه والشقاء. لهذا يأخذ الوليد في البكاء حال مفادته الرحم، أو كما يقول ابن الرومي :

لَمَّاذَا تَوَدَّنَ الدُّنْيَا بِهِ مِنْ صَرَفِهَا

يَكُونُ بِكَاهِ الْفُطْلِ سَاعَةَ يُولَدُ

وإلا فما يكيه منها وأهسا

لأرحب مما كان فيه وأرغند

الحنين إلى الرحم، إلى حياة اللا مبالة واللامسؤولية والنعمة الشاملة، مجده أيضاً عند الحريري، في إحدى مقاماته⁽¹⁴⁾ حديث عن ولادة عسيرة، أي عن جين

(13) انظر : Otto Rank, Le traumatisme de la naissance, petite bibliothèque.

(14) المتألفة الثالثة والثلاثون المائة.

لا يريد أن يخرج إلى الدنيا. والعجيب أن هذه الولادة العسيرة يأتي وصفها عند الحريري مباشرة بعد وصف البحر وبعد الحديث عن سفر في البحر. لسبب ما يرد ذكر العصر الممائي في كثير من الحكايات عند ذكر الولادة. وإن من يبحث في هذه المسألة يكتشف عجائب.⁽¹⁵⁾

على كل حال، حكاية الصيد تصف صيداً عسيراً. الولادة الصعبة تأخذ هنا مظهر الشبكة التي يتمنر استخراجها من قعر البحر فيصطر الصياد إلى الغوص لفك خيوطها، كما يصطر إلى فك الرصاص بسكين من فوهة القمقم ليخرج الغفريت. ولعل هذا سبب حقد هذا الأخير على الصياد. الجنى تتجاذبه برهتان متعارضتان : نعمة الخروج إلى الدنيا ونزعة المكوث في القمقم. وهذا ما يفسر موقفه لمزدوج من القمقم : الحنين إلى الرحم يدفعه إلى العودة إلى القمقم، والنطلق إلى الدنيا يحثه على التخلص من القمقم فيرفضه ويفدعه إلى البحر.

كن هذا مجرد افتراض، والافتراض يولد افتراضات أخرى. الجنى استطاب المكوث في البحر وفي القمقم، وعندما خرج منه وجد نفسه منذ اللحظة الأولى في عالم عدائي، في عالم يريد به الشر بل الموت. لذلك يصرخ : «يا نبي الله لا تقتلني فإنني لا عدتُ أحالف لك قولاً ولا أعصي لك أمراً». النبس الأمر عليه فحسب أنه واقف أمام النبي سليمان وسارع إلى إعلان نوبته. ثم عندما تبينت له الحقيقة بادر إلى إعلان عقوبته. أقول العقوب لأن الصياد يمتنُّ عليه بأنه خلصه وأخرج به إلى الدنيا ومسحه بالحياة. بمباراة أخرى، يمتن عليه بأبوابه.⁽¹⁶⁾ إن علاقة الجنى بالصياد تشبه إلى حد كبير علاقته بسليمان. في كلتا الحالتين تتكرر نفس الأفعال : التمرد، ثم العقاب وأخيراً التوبة. الجنى عاش نفس التجربة مرتين : مرة مع سليمان ومرة مع الصياد.

⁽¹⁵⁾ انظر Otto Rank. *Le Mythe de la naissance du héros*, Paris, L'Arche, 1983.

⁽¹⁶⁾ مسألة الأبوة مرتبطة بما يعرف بـ «الرواية المائلي».

انظر Martin Robert. *Roman des origines et origines du roman*, Calhoun, Tel.

انطلاقاً من هذه الملاحظة يمكن أن نفسر اللبس الذي حصل للجني عندما حسب، حال خروجه من القمم، أنه مائل بين يدي سليمان. رغم المسافة الشاسعة بين السبي والصيد، فإن هذا الأخير يحرز، بفضل ما منحه الله من عقل، على بعض الخصائص المرتبطة بسليمان. لقد برهن عن قدرته على الحل والعقد، على الفتح والإغلاق، كما أبدى سيطرته على الجن (العفريت) وعلى الحيوان (السمك) وهي نهاية الحكاية على البشر فوئما الصيد فإنه قد صار أعنى أهل زمانه.

قلت إن علاقة الجني بالصيد تُصايلُ علاقته بسليمان. ومع ذلك لا بد من الانتباه إلى اختلاف أسلي بين الملاقين. إن ما حدث للعفريت مع الصيد جعله يتصالح مع الحياة ومع العالم، أي أنه تعلّى عن حقه وتوحشه. لذلك أطلق الصيد سراحه، لأن المخلوقات المدجّنة لا تحتاج إلى وثائق.

في هذه النقطة بالذات يبرر الشبه بين حكاية الصيد مع العفريت، وحكاية شهرزاد مع شهریار. شهرزاد استعملت هي الأخرى حكمتها ودهاءها لاقتلاع جذور التهمجية والصفينة من نفس شهریار. جل حكايات ألف ليلة وليلة تشير إلى أنه مهما اتسعت الهوة بين شخصين، يبقى بالإمكان تحويل المنف والقهر إلى الرقة والوداعة، يبقى بالإمكان، بفضل العقل والإقناع، تحويل علاقة القوة إلى علاقة المساواة. ولعل هذه النظرة المتعائلة من الأسباب التي تعجب هذا الكتاب إلى الصغار والكبار.

أختم بملاحظة لا بد من إيرادها. في نهاية الحكاية يندق الجني الأرض بقدميه فتشق وتبتلع ! في حكايات أخرى، عندما يصرخ جني من قممه فإياه يطير إلى هان السماء. لكنه هنا يغمس في الأرض، كان مدفوساً بالرغم منه في البحر، فإذا به يندس نفسه الآن في الأرض بمحض إرادته. لماذا يندس نفسه من

جديد ؟

هذا سؤال أتركه لفكركم النير وأدعائكم الثاقبة...

مناقشة

سالم يفتوت : أحتاج لنا الأستاذ العمري اليوم في حديثه الشيق عن السهجة بين الإبداع والاتباع، الفرصة لاستكشاف جانب آخر منه، أو بالأحرى عن وجه آخر لاهتماماته ويمكنني القول : إن الهاجس المستبد بهذه الاهتمامات هو رسم خط فاصل بين ما هو للتصوير، وما هو للتأويل، أو إن استعملت عبارات أخرى . بين القراءة البريئة الجيدة، والقراءة الآثمة المحرصه. هذا المحرص، ينعكس في الشروط الثلاثة التي اشترطها للقراءات المقبولة أهمها الإقرار باجتهادية القراءات والرجوع إلى المفاهيم في مجالها للتدلولي وهذا يعني أن كل قراءة، مهما بلغ حجم الدقة والبسط العلميين فيها، هي تأويل، بمعنى أنها جهد يعمى إلى الرجوع إلى الأول لكن، ما كل جهد إلى الرجوع إلى الأول بحالعه الصواب.

هذه قضية تطرح بالبحاح في كل المجالات والميادين وليس هي التاريخ وحده. طرحت كذلك على الفقهاء والأصوليين في حديثهم عن أدلة الأحكام، وهي نقاشهم حول شرعية القياس أو حججه، ذلك أن القياس تحليل، أي يقوم على اعتقاد صبي بأن في قدرة الفقيه اكتشاف أو كشف مقاصد الشارع من الحكم العلاني السارل بخصوص حادثة ما، وإن ذلك يهيئه لتوسيعه على كل الحوادث المشابهة التي لم يرد فيها من لو لم تتبع، ومسط القياس على قبلي، غني بالدلالات.

التاريخ تحليل، أي بحث دؤوب عن الكيفية التي تسلسلت بها أحداثه؛ والشرعية، كما يسمونها من تاريخ المذاهب الفقهية، تحليل وبحث عن مقاصد الشريعة، أي رجوع إلى الأول فهل يمكننا القول، إنكم بتركيزكم على مسألة التأويل وحدوده وشروطه، تريدون أن يبينوا أنكم وصلتم إلى لمن ما يمكن أن يعتبر الإشكاليه المركزية والناجعة للعكر العربي نعيمهم وربما الحدث كذلك ؟

محمد أبو طالب : عدي ملاحظه موجهة للأستاذ العروي بصدد مثالين المثال الأول : العلم كمعهوم والمثال الثاني ما أسميته بإمبريالية التخصصات. بخصوص العلم، هل يعني أنك برذك للحديث الواحد أو كل الأحاديث بحدود مفهوم العلم صط بالشؤون الدينية في ذلك العصر أو بالنسبة لجميع الحقب التاريخية لئلايه الإسلامية. ويكون ذلك بداية لتفريب العلم عند ابن سينا ثانيا، إذا أخذنا، كإضافة، أن المنهجية شمولية مكانية أو زمانية، يجب تحليل جميع الأحاديث النبوية والأقوال الصحابة بخصوص العلم، ثم إذا أخذنا من صف للعلوم الإسلامية، وأنا أقف حائرا، حينما أستمع إليك. يصبح فصل إحياء علوم الدين، أو فصل رسائل الإخوان الصفا أو ما قاله أبو علي الهوسني أو غيرهم من صف العلوم، أي أن تحليل علوم الدين باطل لأنه ينمركز إلى جميع جوانبه (المهرياء، الكيمياء، الطب، السحر من وجهة ما هو محمود وما هو مدموم، الخ...) سؤالي، هل يحتاج الآن إلى أن نعتبر تصنيف المسلمين بعلوم تصنيفا خاطئا ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هو السبب ؟

فيما يخص إمبريالية التخصص، يصمي موقعكم هذا أيضا في مأزق، لأنني أريد أن أكون غير متخصص، بعد اكتشافني بأن تخصصي كان صغارا، وأضع نفسي في موقف متناقض لأنني أدعو إلى التداخل أو التجانس. فكيف ينظر الأستاذ العروي إلى مفهوم تداخل العلوم للوصول إلى تحليل ما يقدمه المؤرخ ؟

هل سأبقى هائبا في تعميبياتي وأقول بأن المرور تعمي كذا، وبأن القصد بمفهوم لامة في القرآن مثلا له هذه المعاني، وهكذا دواليك، أم هل سأحتاج إلى المؤرخ ليبدلي عني ذلك ؟ هل سضع في الثقة لأقوم أنا بالتفسير والتأويل أم لا ؟

□ □ □

جلال الفايزي : مشكل التأويل في عرض الأستاذ كيليطو مهم جدا، لكنه لم يسل - في رأيي - ما يستحقه من عناية في بعض المستويات.

حقا، لقد كان الأستاذ موضحا جدا في المناقشة بالشرح والتأويل، لكن هناك ما يشعق بعصر التحويل في البطل/الحس الذي وصفه المحاضر كثيرا، لكنه تحويل سطحي ظاهري كما أرى. هناك تحويل البطل الرئيسي الصياد من المهزم بالصدفة إلى المستصر بالمكر، إلى الحقير محسوبة، وهناك تحويل في المواضع، موقف الجبن، ثم موقف الصياد، ثم الجبن، وهناك تحويل في الأشياء، وتعلق الأمر بالمعصم، وهو عنصر يقدم كثيرا من معانيه لحد

الإشكال، لكنه يصح - مرحلياً - كثيراً من الصعوبات في العرض، ثم هو أخيراً يصح علامة العبارة المردوجة التي تجعل من حسن النية - عند الجن، وسوء النية - عند الصادق في مستوى واحد، وأعتقد أن مراحل النص تثبت هذا.

وأخيراً هناك تأويلات لستتاجية، أشار الأستاذ إلى بعضها، وهي ترتبط بمصر حركة الرمى والمكان التي يمكن لمجملاتها من الحالات النفسية والبيولوجية المتصورة لكل من الصيد ودهشته المرحلية هذه المراحل أو المراحل كلها تعطي لهذا المصطلح بعداً منهجياً في التحليل.

وأكتفي بهذا مستقلاً إلى عنصر آخر في عرض المحاضر : لماذا أراد الجن قتل الصيد ؟ أعتقد أننا لا ينبغي أن نتهم الجن بالبلادة، ولأن نتهم الإنسي بالمكر، لأننا يجب أن نطرح خدعيات في السياق، فالجن مر بالتجربة وهي أنه ألقى به في القفص بسبب سليمان، فلما وجه لوهجى بأول إنسي بعد 1800 سنة، قرر أن يراوغ، لماذا لا نقرأ هذه الغلغلة الكامنة في تفكير الجن ؟

إن حركة الجن وتلاعبه بالألفاظ - وهو يعمل - وتظاهره بأنه أراد قتل الصيد إكراماً به، تعتبر عدي مروعة فقط لأن الجن أراد أن يربح نفسه من لول إنسي يلقاه بعد تجربة لإنسي الأول.



عبد القادر الفاسي الفهري : أريد أن أطرح مشكل القراءة بصيغة إجمالية، وبالمخصوص مشكل إغلاق القراءة. لقد قدم الأستاذ المروي، في هذا الصدد، عدداً من الشروط صيها المهم للتاريخ «الحقيقي»، والتصريح بأن القراءة اجتهادية، لستتاداً لتعبير الرأي بعد البحث التاريخي. وقال إن البرنامج الذي يهدف إلى إعطاء المصون «الحقيقي» للقراءة، أي برنامج التاريخي، يمحصر في تحديد المفهوم القاموسي للكلمات. إذا حددنا القراءة على أساس المفاهيم القاموسية، علما بأن المفاهيم القاموسية نفسها مفاهيم غير واضحة، إذ أن ما نجده في القاموس هو مجرد تسجيل لعدد من الأشياء لا علامة لها فيما بينها، كما يست عدة دراسات، يبين خطأ هذا التصور ثم إن المروي قال بصدد الحديث عن الإستيمولوجية، إن المسهج يصبح وكأنه، الكائن. وأظن أن ما يعصده المروي هو أن النتائج التي يتوصل إليها من خلال البحث أو من خلال استعمال منهج معين، نصير وكأنها كائنة وواقعة. وهذا يبين أنه إذا أولنا كلام المروي، بالاعتماد على ظاهر النص، سوف لا نهمه ما أريد أن أقوله هنا هو أن مشكل

التأويل لابد له من نظرية، وأن هاته النظرية يجب أن تضمن فيما تنصه تحديد شروط الإغلاق، وهذا مشكل كبير. وأفتح هنا قوساً بالنسبة للأستاذ كليطو، لأقول إنه إذا صح التأويل بالطريقة التي فتحة بها، فما يهمنا ليس هو أن نفتح أو نغلق بل النتائج التي يمكن أن تترتب على مثل هذا الفتح أو الإغلاق بالنسبة للبحث الأدبي، وبالنسبة للتفسير للظاهرة الأدبية، وبالنسبة للتفسير للخصوصية الأدبية، وبالنسبة للتفسير لتاريخ الأدب، إلى غير ذلك. وبما أن الندوة هي ندوة منهجية، فإن نظرية التأويل التي تحتاج إليها يمكن أن يحكم عليها بمدى قدرتها على إيصالنا إلى تصور معين للظاهرة التي نعالجها.

أعود إلى عرس الأستاذ المروني لأطرح عدة مسائل. قلت إنه بدأ بتفسير بين برسام جميع البحث أو المصهج والمهجة والإستيمولوجية، ولا حظنا أنه استعمل من حين إلى حين مفاهيم كالتفسير والواقع، ولم يستعمل مفهوم المفهوم النظرية، مثلاً، ولا أدري أين يضع النظرية، وكيف يمكن أن نتحدث عن التفسير دون أن نتحدث عن التفسير؟ مشكل آخر يتعلق بتفسير ماذا؟ هذا شيء لم أهتمه شخصياً. تحدث المروني عن المادة التي نتعامل معها وقد حددنا في الوثيقة المكتوبة، ولكننا لم نسمع الحديث عن الظاهرة التي يتوق إلى تفسيرها هذا النوع من المقاربة. أريد شيئاً من التوضيح في هذا الجانب.

مشكل آخر يتعلق بالنتائج التي توصل إليها دون أن يستدل عليها والتي ربما قدمها لضيق الوقت، وتتلخص في أربعة أشياء بالنسبة للمشكل المام المطروح علينا وهو: مشكل المهجة، أولاً، إن النقد الإستيمولوجي لا يعني صلاحية المنهج. هاته القضية يمكن أن نقرأها عدة قراءات قد قرأنا قراءات، أن النقد الإستيمولوجي يجب ألا يهوقنا في مقارنة الظواهر بالمصاحف، ولا يمكن أن يترتب عنه أن نترك برامج البحث التي نخوض فيها، ولكن إذا قرأنا قراءة أخرى، وهي أن لا دور للنقد الإستيمولوجي في تحديد المصاحف، فربما لا أتفق مع المروني، وسأبين لماذا في عرضي غداً.

ثانياً قال الأستاذ إنه لا يحصل في مشكل الواقع أو الكائن، ولا يمكن للمرب أن يحصلوا فيه، ومن غير الضروري أن يفصل فيه هذه النتائج لم يقدم عليها أي دليل. وأعتقد أن مشكل تصور دور النظرية في العلاقة بالتفسير يبين أننا إذا حاولنا أن نقرر بعض الظواهر في إطار من استراتيجي أكسيومي، في إطار نظرية معينة، فسنحتاج إلى نوع من الإقليمية الإستيمولوجية، أو نوع من الهندسة الإستيمولوجية التي بموجبها يترتب وجود أسطولوجية يمكن أن يكون لها تبرير علمي. ولذلك، أعتقد أن جانب الواقع مرتبط ارتباط وثيق بالنتائج النظرية، ولا بد من الفصل فيه في نفس الوقت. وبذلك أحالف ما قيل.

محمد عزيز الحبابي : أول الأستاذ كيليطو النص فأضاف إليه ألعابا لثمنه إلا أن التأويلات التي قدم لنا تأويلات شخصية، خاصة. إذن، لكل واحد منا الحق في أن يتعامل مع أي نص ممثلاً مسوحى من ذاتيته، وكأنه يفترض، مسبقاً، أن الموضوعية غير موجودة، أو على الأقل غير مكتملة. ذاك يستتاج أول.

بعد سنوات، سيعطينا الأستاذ كيليطو قراءة جديدة بتعليقات أخرى من نوع آخر، ربما تختلف عن تحليلات اليوم، لأن كيليطو الغد سيكون غير كيليطونا الحالي، بفضل ما سيتوفر له من إضاء في معلوماته ومن إتقان لمنهج جديدة. فأين هي «حقيقة» النص ؟ أنعمد تأويلات اليوم، أم نتظر ؟ وحتى يمكننا أن ندعي أننا وصلنا إلى إبرار إمكانات النص الحقيقية ؟

القاموس لا يعطي المعاني النصية، بل مجرد دلالة ألفاظ. إن المعاني تتولد عن تماسق الألفاظ فيما بينها، وعن تفاعلها وتفاعلها، وهذا ليس من اختصاص القواميس، فكثيراً ما توجد عند الممثلين ما يفهم النص أكثر من اللزوم، ويفهم عن القاموس

نوقف أبو نواس، مرة، قرب حلقة درس في الأدب، فسمع طالباً يسأل الأستاذ :

« لماذا، يا صاحب الفصيلة، قال الشاعر :

أَلَا قُلَيْبِي خَيْرٌ وَقُلْ لِي هِيَ الْخَمْرُ
وَلَا تُقَيْبِي بَرًّا إِذَا أَمَكُنَّ الْجَهْرُ ؟

أجاب الأستاذ بأن اللدة تكتمل لدى شارب الخمر عندما تشارك في العملية كل الحواس. إنه يراها بلونها الأصفر أو الأحمر، ويلبها في الكأس، ويشوقها. يبقى أن يدخل السبع في جوفة الحواس المعقدة. طالب الشاعر :

قولوا لي أينها الخمر ! أريد أن أتم سماع لها...»

كان أبو نواس يهت، فتعجب وقال : «إني لم أقصد ذلك !» فكان القصائد تعلم وتقول أكثر مما يعلم ويقول الشاعر.

تلك هي النتيجة الثانية.

التعريف الذي أعطاه الأخ عبد الله المروي مزعج. وما أظن أن الفلاسفة الحاصرين يبا

ه يقبلونه، فهل حقاً : «تنطلق الفلسفة من المطلق لتبحث عن المطلق» ؟

طبيب ! أيتفق الأستاذ المروي على إطلاق ذلك التعريف على ميدان آخر من ميادين

المعرفة عزيز عليه جداً، وهو التاريخ ؟ فلو قلنا : «ينطلق التاريخ من المطلق ليبحث عن

المطلق»، فماذا يمنعنا من ذلك ؟

قد يعارض الأستاذ العروبي مدعياً أن المؤرخ يدخل المعطيات ليريج النزوير ويحفظ بالحدث التاريخي المحض، بالحقيقة. لكن ألست بالحقيقة من عشيرة المطبق ؟ وما هو المطلق الذي منه ينطلق الفيلسوف ؟ وإلى أي مطلق يرمي ؟



عبد الفتاح كيليطو : مسألة المنهجية فيما يخص الأدب، ليس لي فيها تصور واضح وثابت. لذا سأقول، كما يقال عادة عند التواصل : إنني أبحث عن نفسي. حد رواية مثلاً، تجد فيها عناصر تاريخية، وعناصر نفسية وعناصر جغرافية، وعناصر اجتماعية، أحياناً هي نفس الصفحة. فإذا بك تتحول وأنت تقرأ هذه الصفحة، إلى مؤرخ وجغرافي ومحلل نفسي أو نفسي وعالم اجتماع.. قد يقول البعض : ما يجب أن نهتم به هو ما يسمى بأدبية النص، الصيغة الأدبية للنص، وكفى لكن ماذا سنفعل بالباقي ؟ عدا بالإضافة إلى أن الدراسات التي أنجرت لحد الآن حول أدبية النص هي دراسات في اعتقادي هزيلة. هل نقول : نترك كل عنصر من العناصر التي أشرت إليها للمختص ؟ مثلاً عالم الاجتماع نترك له دراسة المحتوى الاجتماعي للنص، وهكذا. لكن المسألة ليست بهذه البساطة. فلك أن تختص نفسه بتحول عندما يدرس الأدب إلى متعمد حرف (boncoteur). وما سأذكر بمقابلة قام بها كلود ليفي ستروس، في مجال غير مجال الأدب، بين المهندس ومتعمد الحرف. المهندس يمتاز بتخصصه وبامتلاكه لأدوات مناسبة لتخصصه. أما المتعمد الحرف فلا تخصص له، وبالتالي لا يملك الأدوات اللازمة لحرفته المتعددة فليجأ إلى التقاط هذه الأداة أو تلك من ميادين مختلفة، ميادين بعيدة عن المبلية التي يقوم بها، ويختر الأداة المستمارة لأغراضه. مثلاً تريد إصلاح جهاز راديو ولا يكون عندك مفك البراغي (tournevis) فماذا تفعل ؟ تروح إلى المطبخ وتأخذ سكيناً وتشمّل السكين مكان المفك السكين لم يوضع أصلاً لإصلاح جهاز الراديو ولكنك تنقله من وظيفته الأصلية إلى وظيفة أخرى. بيدولي، كما يبدو لأخريين، أن الناقد الأدبي، المحلل للنصوص الأدبية، يشبه إلى حد كبير المتعمد الحرف. لنملك ترى المشتغل بالأدب ستعير أدواته ويلتقطها من اللسانيات وعلم الاجتماع وعلم النفس إلخ.. يأخذ من هذه العلوم، رغم عدم تخصصه فيها في غالب الأحيان، ما يناسب النصوص التي يدرسها والعرض الذي يرمي إليه من خلال دراسته. هنا، عينا بيدولي، حال كل مشتغل بالأدب، اليوم وبالأمر القريب والبعيد. الجرجاني يعتمد، في أصول البلاغة، على العلوم التي كانت سائدة في عصره، يعتمد مثلاً على الكيمياء عند تحليله للشعر. في كتابه كثير من العبارات

والمصطلحات مستوردة، كما يقال، من الكيمياء. لا أجهل أن هناك من يتكلم عن علم الأدب، ولكن هذا العلم من باب التسمي، لم يره بعد، فهو كالسماء، والعتاء، كما يقول الشاعر، تأتي أن تصاد.



عبد السلام بنعيمه العالي : عندما أضيفت إلى عرض الأستاذ كيليطو شاعلت لماذا لم يشك الأستاذ كيليطو من عدم وجود قاموس تاريخي ليؤول الكلمات التي واجهها ؟ ولماذا سمح لنفسه بأن يتقبل ما بين قوليس ودولوين تربط بين الثقافات ليسر الصور التي وجدها ويعملها * السبب في نظري هو أنه لم يحول النص الذي واجهه إلى معاهيم بل إلى صور، بعبارة أخرى، أنه لم ينظر إليه نظرة عقلانية تقليدية، وإنما أعطى للعقل دور في النصوص.

انطلاقاً من هذا الموقف، لو أخذنا بالاعتبار العمليات الميثية للنصوص، وكل النصوص، حتى أكثرها عقلانية لابد وأن يكون لها خلفية ميثية. إذا أخذنا بالاعتبار هذه العملية الميثية، والـ Mythos بطبيعته لا أصل له ولا يسمع فيه لتحليل التاريخي الذي يؤمن بالمصادر الأولى، فهو يسعنا القاموس التاريخي ؟ هذا إن كانت هناك إمكانية إقلمة هذا القاموس، والمعروف أن القاموس التاريخي ظهر في فترة مبها. لماذا ؟ لأن هذه الألفاظ وهذه المعاهيم التي يهبها المؤرخ عاشت في بيئات تواجه هذا الشكل الذي نحن بصددده وهو الشكل المسحي، لأن الكلمات كانت تؤول في عصرها، وحتى حينما أرجع مثلاً لكلمة اختلاف كما وردت في فضيح الباطنية، هل سيجي قاموس تاريخي يؤرخ لهذه الكلمة أو عصر المرالي، أم أني أجد للكلمة تأويلاً في ذلك العصر ؟ إن أنا أقصص العملية الميثية للكلمة، فأظن، أن أي منهج تطوري لن يسعنا كثيراً، فالهاجس الأساسي الذي أظن أنه أدى بالأستاذ المروي أن يتحدث عن القاموس التاريخي هو حضور ما أساءه بالمعاهيم، التماهم هو هذا الأمر الذي يقوئه بعرض منه على مجموعة من الناس ويجمعون عليه لأن له سمات الحقيقة كالثبات، الح . إذ الهاجس الأساسي، في نظري، هو في النهاية إثبات الحقيقة ولا سبيل إلى اعتماد منهج الأساد المروي إلا إذا سلمنا بهذه الحقيقة. إذن في نظري، الأساد المروي انطلق من العصر الثالث في تحليله أي ما ساء مبدأ الكائن وهو ما يبي عليه نظرية في التأويل ونظريته المسحية بل ورؤيته الإيديولوجية



محمد وقيددي : توضحان أطلبهما من الأستاذ المروي. حاول الأستاذ المروي في حديثه أن يبرر بصورة مضبوطة خاصية المنهج التاريخي، وحدد شروط المنهج التاريخي، والشروط التي ينبغي أن يخضع لها الباحث المطبق لهذا المنهج . أن مبدأ بالعلم، أن يصرح بأن قراءته منهجية، وأن يبين أن بإمكانه أن يعبر عن نتائج بحثه فيما بعد ثم أضاف صعوبة أخرى وهي أن الباحث في التاريخ لا يجد معاصرة بينه وبين موضوع بحثه، وأنه ليس هناك مكان للعلم المباشر.

كل هذه الصعوبات ذكرها الأستاذ المروي، على ما أعتقد، ليهرب العاصبة التي نمر بالضغط المنهج التاريخي من غيره من أنواع المنهج.

التوضيح الذي أريد إصاحته هو أنه إذا طبقنا كل هذه الشروط مسواجه السؤال التالي . ماذا يبقى من قصد المؤرخ ؟ المؤرخ وحده يريد ألا يقوم إلا بالتاريخ إذا ما اخترعنا أنه لا يريد أن يقول لنا بأنني أقول الحقيقة، ولكن يريد فقط أن يقول لنا بأنني أصرح بهذا الرأي الاجتهادي. وأبدى في الوقت ذاته هذه التحفظات المنهجية أفلا ترون أن المؤرخ حتى ولو أبدى هذه التحفظات المنهجية في بداية حديثه، فإن هناك قصداً باطنياً وهو أنه يقول حقيقة ما ؟ مثلاً عندما تعاورون مؤرخ المرة الاستعمارية تصومونه في جانب وتضمون أنفسكم في الجانب الآخر. هناك قصد من الناحيتين لقول حقيقة ما، وهذا القصد يتجاوز الشروط التي ذكرتموها

من ناحية أخرى فيما يخص المستوى الثالث الذي تحدثتم عنه أخيراً وهو مستوى النقد الإيستمولوجي، قلتم بأنه لا ينبغي صلاحية المنهج، وذلك بالقول بأن من يطبق أي منهج عندما يصل إلى اعتبار نتائج منهجه موقفاً ذا مستوى . قبل منه المنهج في ذاته باعتباره يظل صالحاً للنقد الإيستمولوجي، ونرفض الجانب الأنطولوجي.

إذا أردنا أن نتوضحكم حول الأبحاث التي تقومون بها نجدكم تقولون بأننا الآن كشم وكثافة لا نستطيع أن نقوم بهذا الفصل بين ما هو منهج وما هو أنطولوجيا.

بأي معنى يمكن أن يتعلق هذا بالأبحاث التي تقومون بها ؟



بن سالم حميش : أحاول إذن، أن أعرف الأستاذ المروي. أعتمد أنه من الضروري أن ساقشه في كثير من أطروحاته، ولكن من وحي العرض المنهجي الذي قدمه، تبين لي أن هناك حضور الخصم الوهمي الممثل في الفلسفة والفلاسفة، وهو يعلم، وكلنا يعلم، أن العلم

لم نشكر طوق تاريخها الطويل كلا متجانساً متراصاً بل هي عبارة عن حركة جدلية وصراع بين مدعبي وتيارات. وقد يصادفني إن وصفت من الناحية الفكرية، على كل حال، تواجته في ما يسمى بالمدرسة الوضعانية *Positiviste*.

واندي تياغر إلى ذهني خلال عرصة والدعوة التي يقول بها، هو عدم الخلط بين المذهب ولاستنتاجات البعيدة أو المصاعبات الفلسفية. أنا أعتقد بأن هذه الدعوة تظل دعوة في حد ذاتها شيء واحد وهو أن كتاباته لا تمنع على القارئ من أن يتبع، طبعا، عند مآلتها التاريخية، ثم كذلك أن يحاول رصد الفكر المتحكم فيها. وهذا الكلام طبعا عن التاريخانية، لا يمكن القول به على أساس أنه يشكل فقط منهجا بل، وهذا شيء حتمي وضروري، لابد وأن يرى فيه كذلك أو أن يرى أن هذا المذهب يخفي رؤيا ما للعالم بحيث أن غرضي ذهب به الحال إلى الكلام عن التاريخانية المطلقة كما هو في علمكم.

القصة الثانية وهي فيما يخص المادة التاريخية التي رأى الأستاذ العروي أنها محصورة في الوثيقة التاريخية أو أنها الوثيقة المكتوبة. أعتقد أن كل مؤرخ مؤرخا هنا قد رأى، خصوصا بعد ثورة مدرسة الحوليات ومدارس أخرى من هذا النوع، أن المادة التاريخية لا يمكن أن تكون محصورة في الوثيقة المكتوبة، وربما مثال ابن خلدون الذي استشهد به الأستاذ العروي يدل على ذلك، فابن خلدون عندما كان يؤرخ للمغربيين لا أعتقد أنه كان يعمل أساسا، وأولا، وقبل كل شيء، على الوثيقة والوثيقة وحدها.

هذه القصة بعدما مع التوسير وهيدجر، طبعا، لن نقف عند التوسير كثيرا، لأن مادته كانت في حقيقة الأمر من خلال ماركس مادة تاريخية، ولكن فيما يخص هيدجر لا أعتقد، وهذا من الخيف، أن تقول إنه يكفي للفيلسوف أن ينصت للكون حتى يخرج بملحة ويخرج بكتابات هي من حجم كتابات مارتى هيدجر. أعتقد أن هذا الميلوف الأكاسي قد حقق هذا الشرط الذي يؤكد عليه الأستاذ العروي كثيرا وهو الشرط المعرفي، المعروف هو أن هذا الأستاذ كانت له معرفة قوية لا بملحة ما قبل سقراط، ولكن حتى بملحة ما بعد سقراط، ونسبة لاخرقة، وتاريخ الفلسفة الطويل، فكل نعماته وإنصاته للعالم كان مشروطاً بهذه الثقافة الواسعة والعميقة، لهذا فإن التكلم عن هيدجر، خارج عن الموضوع في حقيقة الأمر، وأن بسند هذا العالم، هذا الاسم بإنسان أو مفكر اهتم كثيرا بالتاريخ العربي والمغربي، مشرق هو حاك بيرك الذي استعمل هذا المنهج الذي يسميه الأستاذ العروي بوسيلة الكشف أو مذهب الكشف، أو المذهب الحسني، إذا شئتم، فإذن كنت لفصل أن يعطى أو أن يستشهد بمثال بيرك بل مثال هيدجر.

ثم كذلك، ألاحظ نوعاً من الكوت عن ملوف، يحكم أننا نتكلم كثيراً عن العلمنة، مادته الأساسية هي التاريخ، سواء تعلق الأمر بتاريخ الجنون أو بتاريخ الجنس أو بتاريخ الجنس، وهو موكو. هنا كذلك أعتقد أن المؤرخ لابد وأن ينظر إلى الفيلسوف على أساس أنه يشتغل في مادة هي أساساً عادة تاريخية.

...

اعتذار

تأسف الجمعية لعدم تمكينا من إدراج الردود القيمة التي أحاب بها الأستاذ عبد الله المروني. وذلك لأسباب خارجة عن إرادتها. والجمعية، إذ تمتدح للأستاذ ولكافة المشاركين في المناظرة وللقرء الكرام، تحاول أن تقدم هنا فكرة عامة عن مضمون الأجوبة التي لم نسمع فقط في تمهيق جوانب مهمة من المرمى وإنما عملت كذلك على إثراء المناظرة. لقد بين الأستاذ المروني أنه مهما يكن من شأن التأويلات التي يقوم بها القارئ لنص يرجع إلى مرحلة تاريخية أو حصارية سابقة على ذلك القارئ، وبهما تكن التنقيحات والمسايج التي يتوصل بها إلى ذلك، فإن سوء الفهم أو حسه يرجعان إلى النجاح أو الفشل في تحقيق التواصل. وأول شروط التواصل هو الوفاء للمعنى القاموسي الأصلي للكلمة أو المفهوم، وعلى سبيل المثال فقد اجتهد الأستاذ كيليطو في تأويل قصة الجنبي ما شاء له الاجتهاد، ولكن يخطئ في اجتهاده من ملان للعرب. وهو عندما فعل ذلك لم يتجن على المفهوم الكلامي أو القاموسي للكلمات. لقد فصل الأستاذ بين الأمرين، ولم يقل لنا إن تأويله هو بالفعل نفس المعنى الذي كان حاصراً في ذهن المستمع في القرن الرابع أو الخامس أو العاشر، ولا قبل المؤرخ سيفول له. لا. وعلى هذا النحو نجد أن التفسير قد أخطأ عندما قلنا بأن ماركس، على النحو الذي يقرأ به، هو ماركس الحقيقي.

إن قصة التواصل والتفاهم في معنى الأعمية مادما نتحدث في التاريخ، والتاريخ يسي على التعام، ذلك التعام المشترك الذي يجب أن تطلق منه وسي عليه كافة التحليلات.

عبد القادر القاسمي الفهري

عن أساسيات الخطاب العلمي والخطاب اللساني

يروم كل بحث علمي عبر تحديد أهدافه ومجالاته، وتحديد الأدوات والأجهزة
المنهجية والصورية التي يعتمد عليها، إلى ساء نوع معين من المعرفة. وهذا الموقف
الذي يمكن أن ينعت بأنه موقف أدري يقابله موقف آخر لا أدري (agnosticism)
يُنكر إمكان التوصل إلى معرفة علمية للطبيعة أو للخصائص البشرية.
ولاشك أن الخطاب العلمي - كغيره من الخطابات - يتحدد تبعاً للمخاطب
والمخاطب ووضع الخطاب. إلا أن الخطاب العلمي - في جوهره - خطاب نظري
يمكن تصويره كبنية تفسيرية تربط عدداً من الظواهر بعدد من المفاهيم
والمبادئ والمبادئ عن طريق جهاز استنتاجي أو أكسيومي. وتمثل مجموعة
الدوت التي تقدم بواسطتها التفسيرات والتي لا يمكن استخلاصها من ذوات أخرى
هي البنية الاستنتاجية أنطولوجيا الخطاب. وتتحدد البنية التفسيرية بصفة أدق
بالنظر إلى مجال البحث ومجال التفسير ومجال الاحتجاج. فمجال بحث الخطاب
تحدده مفاهيم ذلك الخطاب، وهذه المفاهيم تخصص مجموعة من الظواهر. ومجال
التفسير مجموعة فرعية من الظواهر تنتمي إلى مجال البحث (بما في ذلك كل
الظواهر التي تنتمي إلى مجال البحث). ومجال الاحتجاج مجموعة ظواهر تبطل
أو تركي التفسير المقترحة.

ما يلفت النظر في هذا التحديد هو أن هذه المجالات الثلاثة - كغيرها من محددات الخطاب النظري - بنايات عقلية لا تأخذ دلالة إلا في إطار الخطاب المتبنى. وفي ضوء هذا تفهم إمكان تعدد الخطاب العلمي ونسبته وخصوصيته وظرفيته، باعتبار إمكان تعدد مجالات التفسير والبحث والاحتجاج، وإمكان اختلاف وضع الخطاب فضاءً وزماناً، وكذلك بالنظر إلى الاستنتاج الملازم لخطاب معين.⁽¹⁾

ويبدو أن موضوعة الخطاب العلمي باعتبار هذه المحددات الداخلية قد يؤدي إلى الإقرار بانفلاق كل خطاب على نفسه أفقياً وعمودياً، إذ يتميز كل خطاب عن الخطابات المزامنة له باعتبار المجالات المذكورة، ويتميز كذلك عن الخطابات السابقة له زمنياً بالنظر إلى أن المجالات والأدوات الصورية والوسائل الموظفة في تغير وتطور دائمين. فهل تمثل هذه الحركة وهذا التطور الملازمان لكل خطاب علمي وكذلك محدداته الداخلية عائقاً للاتصال بين المجالات المعرفية في الحاضر، وعائقاً للاتصال بين الماضي والحاضر أو رفضاً للتاريخ؟ بعبارة أخرى، هل تمثل هذه العوامل مجتمعة سداً أمام تراكم المعرفة وتقاطعها وتكاملها؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فكيف يحدث التراكم والاتصال والتقاطع؟

هذه الأسئلة تندرج ضمن مشاكليات الخطاب العلمي واللساني حين يتعلق الأمر بالنشاط النظري والتحليلي في جانبه العقلي الصرف. وحين نروم مقارنة الأساليب المنهجية المتبعة في البحث اللساني، قديمه وحديثه. على ألا نهمل دور اللاعقل في النشاط العلمي وفي تقدم العلوم. إذ سنحاول - ضمن صفحات محدودة - أن نوضح السبل التي تمكن من ربط الصلة بين أنماط المعرفة العلمية في مراحلها المختلفة، وفضائاتها المتنوعة. ونخص منها - بصفاة أولى - المعرفة اللسانية، مبرزين تصوراتنا للمجالات التي أسلفناها، بما في ذلك دلالة الخطاب، وجانبه المرجعي، والفضاء الدلالي الذي يتحرك ضمنه اللساني كجزء من فضاءه

(1) انظر الفلي الفيري (1985) وGeertz (1978).

الاستدلالي، مؤكداً أهمية الزمن في تخصيص ما هو دال في منظور اللساني، وما هو غير دال، إضافة إلى أهمية الفضاء.

في الجزء الأول من البحث، تؤكد أهمية المفاهيم في تحديد بنية الخطاب، في الجزء الثاني نبرز دور اللا عقل في توجيه البحث المعرفي، وفي الجزء الأخير نرصد لما دعي بالأسلوب الكليالي في البحث اللغوي.

1 - دور المفهوم في تحديد مجال البحث

في تصورنا أن ما ينتظم كل نشاط معرفي وما يقوم الخطاب العلمي في صفة هو مكوّن الدلالي. وتدرج ضمن هذا المكوّن الأحكام التي يطلقها العالم على الأقوال أو القضايا الظواهرية والتحليلية والتفسيرية وكذلك المنهجية، بأن بعضها ذو دلالة والبعض الآخر غير ذي دلالة. ولأنك أن هناك مقاييس عامة للدلالة في العلم، وهناك دلالة مرتبطة بمجال معين، أو مجال فرعي معين. فما هو دال في مجال الفيزياء، مثلاً، ليس دالاً بالضرورة في مجال اللسانيات أو البيولوجيا. وما هو دال في مجال فرعي معين كاللغويات العربية ليس دالاً بالضرورة في مجال فرعي آخر كاللغويات الإنجليزية أو اليابانية... الخ. وما له دلالة في البحث النظري ليس له نفس الدلالة في البحث التطبيقي... الخ. إلا أن هناك تداخلاً في دلالة الخطابات المختلفة، ناتجاً جزئياً عن العلاقة السلية بين الخطابات، وهو يتيح الاتصال بين النتائج المعرفية التي يفرزها كل خطاب، وكذلك بين الأساسيات التي يركز عليها كل خطاب على حدة. فما هو دال في اللسانيات العامة، مثلاً، يحمل دلالة (ولو جزئية) في اللسانيات العربية التطبيقية... الخ. من جهة أخرى، ما هو دال في اللسانيات يجب أن يكون ذا دلالة في التحليل الأدبي أو التحليل التاريخي أو التحليل الفلسفي... الخ، نظراً إلى أن اللغة أداة معبرة في النص الأدبي أو الوثيقة التاريخية أو النص الفلسفي... الخ، ويجب أن نصيغ محددات هذه الأداة في مجال البحث اللساني.

والدلالة تتحدد في جميع مستويات التحليل. فمثلاً هناك مشكل الدلالة على مستوى المعطيات. المعطيات الدالة عند النحاة العرب ليست هي المعطيات الدالة عند السيويين، أو عند المدارس التوليدية المختلفة. والمعطيات الدالة في النحو الجملي ليست هي المعطيات الدالة في نحو الخطاب. والمعطيات الدالة في النحو الصوري ليست هي المعطيات الدالة في النحو الوظيفي. ثم هناك دلالة النماذج الصورية التي يبنها اللغوي، وكذلك الوسائل التمثيلية والإجرائية التي يستعملها. فقد كانت الإجراءات التي استعملها البنيويون إجراءات (اكتشافية discovery procedures) ثم ثار التوليديون على هذه الطرق وذهبوا إلى إجراءات تقييمية (evaluation procedures). فمناطق الكشف لم يعد وارداً في تصور التوليديين بعد أن كان هو المنطق السائد. ثم هناك أيضاً دلالة النتائج التي يتوصل إليها المحلل، أو دلالة التفسير التي تختلف من خطاب إلى خطاب. إذن، بصفة عامة، هناك دلالة الأجهزة والآليات المختلفة التي يتوصل بها إلى نوع من المعرفة اللسانية. فكيف تتحدد هذه الدلالة؟ وعلى أي أسس ترتكز؟

لنبداً أولاً بمشكل المجال. وللتقريب، نود أن نستفرع ما نقوله من ثنائية متداولة في مجال الدلالة وهي ثنائية *sign* و *Bedeutung* التي أتى بها فريجه (أي المعنى والمرجع)، أو ثنائية مماثلة أوردتها أصحاب دلالة المواقف الممكنة *world semantics possible* وهي الفرق بين *intension* و *extension*، بين المفهوم والمصدق.⁽²⁾ فقد يبدو بديهياً للملاحظ العادي أن لغويات بانيي أو سيوييه أو الجرجاني أو تشومسكي تنتمي إلى نفس المادة ولها نفس المجال، كما أن فيزياء أرسطو أو ديكارت أو نيوتن أو الكوانتية لها نفس المجال.

ومقياس التحديد أن مجال البحث يثبت بمرجعه أو ماصدقه، وأن هناك استقراراً مرجعياً إلى حد، في «نفس» المادة، بالنظر إلى الظواهر المعالجة. وعليه فإن النظريات اللسانية تتصور نفس «الظواهر اللغوية» بطرق مختلفة، كما أن

(2) للمزيد من التعامل، انظر الفلي الفيري (ن-م).

أعطاء خطائية متعايرة في الفيزياء تتصور نفس الظواهر الفيزيائية بطرق مختلفة. وتصح صناد زعم استقرار المرجع حين نبي أن ليس هناك شيء «طبيعي» أو مطلق قبل يمكن، في ضوءه، فرز محالات بحث الخطابات المختلفة. فتحدد ما هو ظاهرة لغوية رهين بوجود تصور يخص ما هي الظاهرة اللغوية، وهذا التخصص يختلف من خطاب إلى آخر. واختلاف التصورات يبرر على مستوى المعاني أولاً (أو المفاهيم)، وقد ينتج عن هذا اختلاف في المراجع، لأن المص يحدد المرجع أو المصدق. وقد يحدث أن يكون مجالان للبحث متباينين، ولكن مرجعهما مشترك كلاً أو جزءاً. مسألة المرجع مسألة نقدية، يمكن تحديدها بمحض الخطابات ومجالات البحث فيها، وليست مسألة قبلية كما قد يظن. فمجال البحث يكتسب مرجعاً لكونه مخصصاً بواسطة مجموعة من التصورات ذات معان، إذ إن تصور مجال البحث سابق عن تخصيصه المرجعي. على أن ليس هناك علاقة ثنائية الجهة بين المفهوم والمصدق، كما هو معلوم. ففي مثال فريجه المعروف «نجم الصباح هو نجم المساء» نجد المعاني مختلفة ولكن المصدق واحد. وهذا ما يتيح إمكان التقاطع بين اللغويات القديمة واللسانيات البيوية أو اللسانيات لتوليدية... الخ، لامكان اتفاق المرجع (أو الظاهرة) حتى ولو اختلف التصور واختلف مجال البحث.

ولنقدم أمثلة على ما نقول. فجّلُ البنيويين اعتبروا أن مادة البحث في اللسانيات هي العيمات اللغوية التي يلتقطها اللغوي عبر التسجيل أو عبر المكتوب، ويخصصها لطرق تحليله. وكان عمل اللغويين القديم في جمع المادة لا يختلف نوعياً عن هذا العمل، إذ كانوا يفرحون إلى السوادي ويجمعون من الأعراب ما يسومر لديهم من السواد، المركبة منها والمفردة. ولست مادة البحث عند انتوبيديين هي العيمات المكتوبة أو المجموعة وحدها، إذ ليست ذات تمثلية ولا ذات دلالة بالنسبة للإشكالات المطروحة، بل إن المادة الواردة عندهم هي حفوس مكملة / المستمع عن لفته. هذه الحدوس تمثل في الأحكام التي يطلقها على

السلاسل والتراكيب اللغوية التي يقر بأن بعضها ينتمي إلى لغته وبعضها لا يسمى إليها (أحكام المقبولة أو عديمها)، ويربط علائق بينها كالترادف والتضاد والالتباس والتصيص... الخ. إذن مواد البحث مختلفة عند التوليديين، والبنويين والقسماء، وإن كان هذا الاختلاف لا يمنع التقاطع، مما يوحى أحيانا «باستقرار المرجع».

ولأن اللغة غير متجانسة، كما يقول سوسير، أو لأنها ظاهرة عارضة (epiphenomenon)، كما يعتقد تشومسكي، فإن جزءاً فقط من هذه المادة الأولى هو الذي ينحصر قدرة المتكلم / المستمع المثالي، أو ينحصر الظاهرة التي يريد التوليدي أن تكون هي الظاهرة الدالة بالنسبة للبحث اللغوي، وهي الظاهرة اللغوية. فالنحو بصفته نقى قواعد ينحصر القدرة اللغوية للمتكلم المستمع المثالي، باستعمال تجرييد وأمثلة (idealization) تفصل ما هو نحوي عما هو غير نحوي، وتجعل النحوي هي مركز الأشكال الذي نريد مقارنته، كما تجعل الظواهر اللغوية هي مجال تفسير النظرية اللسانية. ولنذكر أن ما يشغل بال التوليدي ليس هو الوصول إلى وصف نصيبي للوحدات الصوتية أو التركيبية أو الدلالية في اللغة الواحدة، بل هو بالدرجة الأولى تخصيص الملكة اللغوية عند الإنسان، والملكة أو القدرة الخاصة بلغة طبيعية مية، وكذلك طرق اكتساب اللغة. ولأن الملكة شيء باطني لا يمكن أن يخضع إلى البحث المباشر، فلا بد من استقاداتها من إنجاز المتكلم / المستمع، أي من المعطيات اللسانية الأولى (data primary linguistic) التي تأخذ شكل سلاسل كلامية وحدوس لسانية.⁽³⁾

مجال البحث هي اللسانيات، إذن شيء مكوّن، ككوّنه وثبنيه، وليس شيئاً معطى. ومن هنا تتبين عدداً من الإشكالات الزائفة التي تستند إلى تصورات غير نظرية، أو تطرح إشكالات لا تندرج ضمن نمط خطابي واضح المعالم. ومعلوم أن تفسير الظواهر الإشكالية أو البحث عن دلالة ما هو إشكالي لاند أن يستند إلى احتياج يشت القوانين ويركي المبادئ التي تُفرض لتفسير الظواهر الموصوفة

(3) الفلي النيري (1983) 1

والمكرة السائدة التي تُقر بأن التحليل اللسانية على اختلاف أزمائها ومبادئها لها نفس المجال ويمكن أن تتوخى في إطارها تمييز نفس الظواهر انخ فكرة خاطئة. فكل خطاب تفسيري بناء عقلي في كل مستوى من مستوياته، لا محال فيه للمطلق، ولا لمعرفة يقينية. بل إن كل شيء فيه نسبي، ويتمشى هذا الكلام مع قولة معروفة لكارل بوبر تستخلص النتائج التي ترنيت من الثورة النسبية التي رادها أينشتين :

«أظن أننا يجب أن نتصور على فكرة أن العلم ليس «جسماً من المعرفة» ولكنه نسق افتراضات، أي نسق من التخمينات والتوقعات التي لا يمكن تبريرها مبدئياً، ومع ذلك نعمل بها طالما أنها تتماشى مع الروايز. وهذه الافتراضات لا يمكن أبداً أن نقول عنها إنها مصادقة أو «يقينية إلى حد» أو حتى «محتملة»⁽⁴⁾ وفي نفس الاتجاه، يمكن أن نقول إن الأنطولوجيا التي تحدثنا عنها، أو الواقعية، هي واقعية علمية، أي ظرفية ونسبية، وليست أنطولوجيا فلسفية. فهناك خطاب يحدد واقعية معينة، وهناك خطاب يحدد واقعية أخرى. ليس هناك أنطولوجيا مطلقة، لأن المعرفة العلمية لا تتوق إلى تحديد أنطولوجيا مطلقة. والسبب هو أن الأنطولوجيا ترتبط بالخطاب، وبالبنية الاستنتاجية التي يستند إليها، والتي تفرز هذه الأنطولوجيا كمجموعة ذوات لا يمكن استخلاصها من ذوات أخرى. فمن الذوات المنفردة في النظرية المعجمية الوظيفية مثلاً الوظائف النحوية (كالفاعل والمفعول... الخ). إلا أن هذه الذوات منفردة هي نظرية الربط العاملي (government binding theory) إذ تنتمي إلى مجال البحث عوض انتمائها إلى أنطولوجيا النظرية. ومثل هذا الكلام يصدق على الحالات الإعرابية (cases) في نحو الأحوال لعينموز وغيره، إذ هي ذوات أولى في هذا النحو، وليس الأمر على هذا السؤال في النحو المعجمي الوظيفي، مثلاً، أو نماذج أخرى.⁽⁵⁾

(4) Popper (1959).

(5) انظر العاصي الهري (1982) و (1983) أ. ويريس (1982) وتشومسكي (1981) وكذلك Gomburger (1978).

2 - عن دور اللا عقل والاسطيقا في التقدم العلمي

أبرزنا أن البنية التفسيرية بناء عقلي يتوق إلى ربط أكبر عدد ممكن من الظواهر الملاحظة بقوانين خاصة تكون مجموعة متسقة يحكمها مبدأ عام هو مبدأ التفسير. إلا أن كثيراً من الأفكار المنهجية وغير المنهجية الموجهة للبحث العلمي ليست عقلية في شيء، بل تعتمد الذوق والمراج والمشار الخاصة... الخ. فالعلم في التصور الحالي يجب أن يهدف إلى بناء نتائج أنيقة وجميلة وبسيطة... الخ، وغير ذلك من الصفات والمقاييس التي لا تصدر بالضرورة عن العقل.⁽⁶⁾ وسأستوحي جزءاً مما سأقوله هنا من كتاب لكيرالد هولطس عن الأصول المحورية للعكر الفهر يائي.⁽⁷⁾

يلاحظ هولطس أن كل علم له واجهتان. واجهة عمومية، أو العلم - المؤسسة، تعطي صورة عن العلم وكأنه جسم من التصورات الواضحة والمتميزة ترميزاً دقيقاً، تصورات رقيقة مرت عبر مراحل من التدقيق والصفاء، وتمثل جزءاً من مادة يمكن تلقينها، مادة لم يمد فيها أثر لذلك الصراع الدائني للعالم مع نفسه. وواجهة شخصية، أو العلم أثناء - الإنتاج، تجلي الحركات غير المبررة منهجياً، والوثبات إلى النتائج بمحض الحدس، والفرح لبروز نوع من النظام في المواد المتراكمة، والمضب أو اليأس حين يتضح أن الفكرة المفضلة لا تقوم، وأنه يجب تناسي الجهد الدؤوب الذي لم يثمر خلال الشهور والسوات. فالفرق بين هاتين الواجهتين هو الفرق بين الدائني والموضوعي في البحث عن الحقيقة.⁽⁸⁾

جل مؤرخي العلوم لا يهتمون بفترة ميلاد الأفكار العلمية الدائنية، لأن هي اعتقادهم أن علل تنمي العلماء لهذه الأفكار يخرج عن دائرة العلم وفلاسفة العلوم الذين اهتموا بهذه الجوانب وضعوها ضمن المسائل الميتا علمية (metascientific)، وقد

(6) بوير (1959)، لا كاتس (1974).

(7) هولطس (1974).

(8) م. و. وكذلك هالي (1975).

ركزوا اهتمامهم على سياق البرهنة، لا على سياق الاكتشاف. وتحليل المساهمات العلمية المنشورة يؤكد هذا الإحساس. فهي تقص مراحل التقدم خطوة خطوة في سلاسل منطقية، والتفاعلات بين التجربة والنظرية والمفاهيم الداخلية. إلا أن هذا لا يصدق على العمل الأكثر عمقا والأكثر نضجا لبذور التطور. فهو يصم عناصر لا منطقية ولا عقلية تواكب الطبيعة المنطقية للتصورات العامة. وهناك حالات كثيرة تقدم الدليل على دور التصورات الأولى والألا علمية، والمبررات العاطفية، والتنوعات المراجعة، والتفيزات الحدسية، وحسن الحظ أو سوءه، والاختناظ غير المفهوم ببعض الأفكار رغم كونها تصطبغ بالحجة التجريبية، وإهمال نظريات تجعل بسرعة الألفاظ التجريبية... الخ. فجعل هذه العناصر لا تتماشى والطرارز العادي للعالم، أو أعراف النشاط العلمي كما تيرر في العلم - المؤسسة.

وكل فلسفات العلوم تجد دلالة في مطين من الأقوال أو القضايا العلمية : قضايا تتعلق بالملاحظة والتجربة، وقضايا تتعلق بالمنطق أو الرياضيات. والملاحظة لا تسمى، طبعا، الملاحظة الحية فقط، بل يتوصل إليها، في كثير من الأحيان، عن طريق التكنولوجيا (كمخبرات الاصغائيات مثلا)، أو عن طريق النظرية (كالقول بوجود صونيات معينة بمصائص معينة في لمة معينة). وهي في كثير من الأحيان نهاية العُرج لمجموعة من الأدوات والأجهزة المجردة منها والآلية. هذه القضايا يمكن أن تؤول على أنها قضايا المرحلة الهائية. وهذا ما يجعلها ذات دلالة في المجالات العلمية. وقضايا المنطق والرياضيات قضايا تعيلية. ودلالاتها تأتي من كونها مشقة داخل نطق المسلمات المتبناة.

وهنا التحليل الإجرائي، يعمده الظواهرى والمنطقي، وإن كان قد سجل نجاحا أدى إلى تقدم علمي (ابتداء من القرن السابع عشر) يجب ألا يحجب عنا أنه لا يتناول مكثراً ضرورياً وشيطاً في العمل العلمي، على المستوى الذاتي والمؤسسي، وهو التصورات الأولية التي لا يمكن الاستغناء عنها في التفكير العلمي، مع أنها ليست قابلة للإثبات أو الإبطال، فالتحليل الإجرائي لا يساعدنا

على فهم الكيفية التي يصل بها العقل العلمي الفردي إلى المتوجات التي تعدي السطح الإجرائي، ولا على فهم الكيفية التي ينمو بها العلم وبتغيره. إضافة إلى هذا التحليل، يقترح هولطن مادة أخرى يمكن أن تسمى بالتحليل المحوري للعلم، وهو تحليل الاقتضاعات الأساسية والمفاهيم والحدود والقرارات والأحكام المنهجية، أو بصارة المحاور (axes). فهذا الفضاء الثلاثي يكتمل فيه تحصيل الأقوال والعمليات العلمية تاريخياً وفلسفياً وتقنياً.

والمحاور صلبة أكثر مما هي صريحة. وقد تصعد أو تنزل، وقد تحتجب لمدة، ولكنها قد تعود. وقد اتسع المجال للنظرية والتجربة والوسائل الاختبارية كثيراً عبر القرون، بينما لم يتغير عدد العناصر المحورية الهامة كثيراً. وهناك ثنائيات محورية منذ القدم، كالثبوت والتحول، وفعالية الرياضيات في مقابل فعالية النماذج المادية أو الآلية، والتجربة في مقابل الصورة الرمزية، والتعقيد والبساطة، والتقليص (reductionism) والثبوتية (holism)، والمنفصل والمتصل، والبنية السلمية في مقابل الوحدة، واستعمال الآليات في مقابل إلحائية (holism) أو التشبيه (analogism). وهكذا يبدو أن عدداً من الثنائيات أو الثلاثيات المحورية لا يفوق الخمسين كان كافياً لتتبع عدد من الاكتشافات العلمية فكان الطبيعة ووسائلها الخيالية تنسج بشيء من البخل في المستوى الأساسي، مفروباً بمرونة وفعالية في التوظيف.

وهذه المحاور جمالية أساساً، وهي أيضاً كيفية وأسطورية. وقد تكون أحسن مقارنة لهذه المحاور دراسة طييمة الإدراك، والنمو النفسي عند الأطفال، وفي انتظار دراسات يمكن اعتماد نتائجها، يبدو أن ما يمكن القيام به في الوقت الراهن هو وضع نمطية. وضمن هذه النمطية، يمكن التفريق بين الأساليب الأرسطية والأساليب الكليلية في البحث العلمي.⁽⁹⁾

(9) للمزيد من التصيل، انظر Weinberg (1976) وهولطن (1974) وفالسي الثوري (1985).

وصف هذه المحاور مبدأ النسيه الذي رجع أينشتاين إلى قضية أساسية، واعتبر أن المطلقات ليست لها دلالة في العلم. وهو توجه محوري مصاد لما كان سائدا في وقت أينشتاين وقبله. والعلامة أن العلم، منذ بدايته إلى يومنا هذا، تشكل وصار ذا دلالة ليس فقط باكتشافاته الخاصة والدقيقة، ولكن أيضا بمحتواه المحوري.

3 - الأسلوب الكليلي في البحث اللساني

تجلى التيارات اللسانية أساليب مختلفة في معالجة الظواهر والإشكالات اللغوية. ويمتد تشومسكي أن الوقت قد حان ليتبنى اللسانيون وعلماء النفس المهتمون باللغة أسلوباً كليلياً في البحث في اللغة، بصفة خاصة، والدهن بصفة أهم. وهذا الأسلوب يمثل تحولا في اهتمام العالم، من العناية بتغطية المواد والمعطيات إلى العناية بغير وعمق التفسير، وإقرار مفهوم ذال للغة يصبح موضوع بحث عقلاي يسمى على أساس تجريدي⁽¹⁰⁾ فالساح الكبير الذي لاقتنه العلوم الطبيعية الحديثة يرجع إلى متابعة البحث عن المبادئ التفسيرية التي تنفذ إلى عمق بعض الظواهر على الأقل، عارفة عن تناول كل الظواهر أو المعطيات. وهذا يمثل أبرز نتيجة ولدتها الثورة الفكرية في القرن السابع عشر. وقد يظن أن هذا الأسلوب لذي نما في العلوم الطبيعية لا يمكن نقله إلى اللسانيات بصفته غير لائق لدراسة الكائنات البشرية أو المجتمع. إلا أن أية مقارنة جديدة لمعرفة اللغة وأصول هذه المعرفة، وويلوع مستوى كاف في العمق التفسيري يحتم علينا اتخاذ هذا الأسلوب. وقد وصل يوماً إلى ثورة كليلية فعلية في دراسة اللغة وعلم النفس، إن نحن سرنا في السيل المشود. فما هي الآليات الدقيقة والأجهزة البصرية، المنطقية منها والإسمولوجية والأنطولوجية، التي يتعاملها اللسانيون المبتنون لهذا الأسلوب ؟

(10) تشومسكي (1980) أ.

- يمكن أن نعتمد في تخصيص الأسلوب الكليلي ثلاث آليات أساساً⁽¹¹⁾:
- (1) التجريد : فالأسلوب الكليلي في البحث يقتضي بناء نماذج مجردة
 - (2) الطبيعة الرياضية : هذه النماذج المجردة ذات طبيعة رياضية.
 - (3) المرونة الإستمولوجية : هذه النماذج الرياضية المجردة أكثر واقعية إلى حد، من الإحساسات المادية للمعلماء، والظواهر التي تُعَارِضُهَا.
- يقول Weinberg (1976) في هذا الصدد :
- نعمل كلنا في إطار ما أسماه Hume بالأسلوب الكليلي، أي إننا نبي نماذج رياضية مجردة للكون ينسب إليها الفزيائيون على الأقل مرتبة من الواقعية تفوق تلك التي ينسبونها إلى العالم العادي للإحساس.
- فهذه الآليات الثلاث تتجلى في صيغ متنوعة عند اللسانيين.

التجريد

تأخذ النماذج التي يبنها التوليديون صيغة نظريات عامة للغة ونظريات خاصة بكل لغة على حدة. وهذه النظريات مجردة باعتبار هذه أبعاد. أحد هذه الأبعاد يعني فيها التجريد أن التحليل يجري لؤنة مجال محدود لا يغطي كل المواد اللغوية. والنظريات اللسانية تلجأ إلى أمثلة (idealize) الواقع اللغوي، ولا بد لبلوغ الأهداف التفسيرية من اللجوء إلى الأمثلة والمصاربة في العمق « far-reaching idealizations) أو الجوهرية (Substantial). وضمن هذه الأمثلة أمثلة المتكلم / المستمع المثالي، وأمثلة اكتساب اللغة في الحين (instantaneous language acquisition)، وأمثلة المجموعة اللسانية المتجانسة تمام التجانس، وأمثلة النحو النواة. الخ⁽¹²⁾ وهذه الأمثلة تفقد دورها كلما حصل معلم في البحث. ودورها التاريخي هو إبعاد البرامترات الهامشية.

(11) شومسكي (1965) وكلاك بوطا (1982).

(12) القاسي الفهري (1983) أ.

ومن معاني التجريد التي تصدق على الانحاء التوليدية أن المبادئ التفسيرية لا ترتبط بصفة مباشرة بالمواد المعطلة. وهذا يعني أن هذه المبادئ ليست فقط «تعميمات تجريبية عن البنى الملاحظة» بل يجب أن توحيد عدة تميمات وتدخلها في سق له بنية اسباطية من درجة معينة»⁽¹³⁾ ويسوق تشومسكي مبدأ التحتية (Subadjacency) مثلاً على هذه المبادئ التفسيرية الموحدة، إذ يمكن استنتاج عدد من القيود الجزيرية من هذا المبدأ. والطبيعة الموحدة لهذا المبدأ تمر عبر مفهوم «المقولة الرابطة» (Binding category). ومثال آخر لهذه المبادئ هو مبدأ السلوكية⁽¹⁴⁾.

الطبيعة الرياضية

النماذج الفيزيائية رياضية بالمعنى المتداول، أي إنها تصور لواقع فيزيائي بمفاهيم رياضية. ويلاحظ تشومسكي (1980 أ) أن «نحو اللغة بصفته نسق قواعد يؤلف توليداً ضعيفاً (weakly generated) جمل اللغة وإيولّد توليداً قوياً (strongly generated) بنائها، ينتسب إلى تلك «الدرجة العليا للواقع، التي يسبها الميزيائي لنماذجه الرياضية للكون». إلا أننا لا ندري بأي معنى نعتبر النماذج الحوية نماذج رياضية. فتشومسكي (1977) يلاحظ أن استعمال آليات شبه رياضية بهدف الصؤزنة لا يعني أن النماذج الحوية المجردة نماذج رياضية. فاللبنيات «الرياضية تبدأ حين يبدأ المرء بدراسة الخصائص المجردة للصؤزنة، مهلاً التحقيقات الفعلية. فالموضوع لا يوجد بصفة جدية إلا إذا أمكنت البرهنة على قصاها مبرهنة غير شافهة...» (ن.م). وعليه، فإن دراسة الخصائص الصورية - الرياضية للنظريات اللسانية المجردة لا يحول هذه النظريات إلى نماذج رياضية. فبدأ كان النموذج الرياضي يمثل الواقع بواسطة مفاهيم رياضية، فإن الانحاء التوليدية ليست رياضية بهذا المعنى.

(1) موطا (ن.م)

(14) لغائي القهري (1982) و (1983) ب و ج

المرونة الإستمولوجية

ماذا يعني أن يسبب التوليدي مرتبة من الواقعية للمعاجز المجردة أعلى من تلك التي ينسها إلى العالم العادي للإحساس؟ المألة تتعلق، في نهاية المطاف، بالصراع بين الكفاية التجريبية والكفاية التفسيرية للنموذج. فالنظريات التي بلغت درجة من العمق التفسيري في مجال محدود يجب ألا تُنحى بمجرد تقديم الحجة على كونها تتعارض مع التجربة كما تظهر في الإحساس العادي، ويجب أن يتوهم الاستعداد عند الباحثين لاحتمال أن تظل بعض الظواهر بدون تفسير، والتسامح في وجود بعض الحجج المضادة، خصوصاً وأن اللسانيين يترددون، في كثير من الأحيان، في تحديد نوع الحجج الواردة بالنسبة لنظرية معينة. وإذا وصفاً جاباً الأبعاد المتعددة للأسلوب الكليلي،⁽¹⁵⁾ فإننا نجد تشابهاً، بالعمل، بين منهج البحث عند كليلو ومنهج البحث عند التوليديين. ونسوق مثلاً على هذا الطُرق والآليات التي يستعملها كل من كليلو وتشومسكي بهدف الاحتفاظ بنظرية مهنددة.

النظرية المهنددة بالنسبة لكليلو هي فكرة كوبرنيكوس أن الأرض تدور حول نفسها.⁽¹⁶⁾ والنظرية المهنددة بالنسبة لتشومسكي هي نظرية الربط العاملي (Governmental Binding Theory) كما تظهر في تشومسكي (1981). وكان تشومسكي (1980 ب) قد اقترح نظرية للربط عرفت بنظرية «عن الربط» (On Binding Theory). إلا أن هذه النظرية طرحت عدة مشاكل تصورية اقترحت نظرية الربط العاملي لتجاورها. وتتفاسم النظريتان عدداً من المفاهيم والأنساق الفرعية للمبادئ، منها مبادئ العسل والمحلية، ومفاهيم الحالة الإعرابية المجردة، والعاملية، وقيود متوعدة على ربط الموائد، ونظرية للمراقبة... الخ.⁽¹⁷⁾ وهناك فروق بين النظريتين وصمها

(15) لانتقاد موه تشومسكي، انظر بولما (1982).

(16) ن.م.

(17) القلي النهري (1983 ج).

فيود الربط. منظرية عن الربط تتضمن قيد حزيمة المرفوع (Nominative Island

Condition) وقيد الانعلاق (Opacity Condition)، كما هي (1) و(2) على التوالي.⁽¹⁸⁾

(1) المائد المرفوع ضمن (ج) لا يمكن أن يكون حراً في (ج) التي

تتضمن (ج).

(2) إذا كانت (أ) ضمن ميدان عامل (ب)، فإن (أ) لا يمكن أن تكون حرة

في (ب).

فهذان القيذان عموماً في نظرية الربط العاملي بنظرية ربط ترنكر على

ثلاثة مبادئ هي: (19).

(3) إذا كان م.س. معجمياً أو متغيراً مربوطاً فإنه حر.

(4) إذا كان م.س. صورياً فإنه حر في مقولته العاملية.

(5) إذا كان م.س. عائداً فإنه مربوط في مقولته العاملية.

وقد استدل تشومسكي (1981) على أن نظرية الربط العاملي تتيح تحليلاً

مؤخداً للظواهر، وهي أكثر أناقة وأكثر استناداً إلى المبادئ العميقة. إلا أن المبادئ

الربطية (3) إلى (5) أقل كفاية تجريبية، هي بعض الأحيان، من القيدين (1) و(2).

وهذا ما يمثل الوجه المهدد لنظرية الربط العاملي.

الحجة المهددة للنظرية الكوهرية التي نهنا مضمرة في ما عرف بدليل

البرج (The tower argument). ويقدم كليليو هذه الحجة كما يلي: (20).

«الأجسام الثقيلة... التي تسقط من أعلى نهوي في خط عمودي مباشر نحو

سطح الأرض. فهذا يشير حجة حاسمة على كون الأرض لا تتحرك. فلو كانت

تدور حول نفسها فإن الحجر الذي يُرمى به من رأس البرج، مدفوعاً بدوامة الأرض،

سيسافر مئات اليارذات [...] قبل أن يسقط على الأرض بعيداً عن أساس البرج».

(18) تشومسكي (1980) ص 4.

(19) تشومسكي (1981) وخالفي القهري (1983) ج.

(20) انظر Feynabend (1979).

أما الحجة المهددة بالنسبة لنظرية الربط العاملي فهي أنها تتنبأ - عن خطأ - بأن بعض الجمل الإنجليزية الجيدة يجب أن تعتبر لأحثة، ومن هذه الجمل (21):

(6) They heard stories about each other

(7) They think it is pity that pictures of each other would be on sale

والحجة التي تبدو مهددة بأحد صيغة أحكام على المقبولية عند متكلمي الإنجليزية.

واستراتيجية كل من كليليو وتشومسكي هو العمل على إبعاد هذا التهديد. فرد كليليو الأول هو التسليم بصدق المحتوى الحسي للملاحظة التي تهدد نظرية كوبرنيكوس. إلا أنه دعا إلى استعمال قوة العقل لإثبات واقع ما يتراءى للعواس، أو بياض فساد. بعبارة أخرى، هناك الملاحظة الحسية المظهرية وهناك تأويلنا الذهني لهذه الملاحظة. والمشكل هنا، في رأي كليليو، هو أن الإحساس صادق والتأويل خاطئ. وما يريد أن يفعله هو أن يغير التأويلات غير المنسجمة مع نظرية كوبرنيكوس بالتأويلات المسجمة معها. فمن التأويلات المتداولة الخاطئة تأويل يمكن صياغته كالتالي :

(8) الحركة الظاهرة مطابقة للحركة الحقيقية (ماعدا في بعض الحالات الوهمية)، وهذا تصور ساذج للحركة، إذ يجعل الحركة مؤثرة في كل الحالات. وقد عوض كليليو هذا الطرح بتأويل آخر :

(9) الحركة بين الأشياء التي تشترك فيها ليست مؤثرة، أي أنها تظل غير مدركة، غير محسوسة، وبدون أثر يُذكر.

هكذا لا يلاحظ إلا الحركة النسبية، وهو لا يدرك الحركة التي تشترك فيها الأشياء. وبتعبير التأويل المتداول متأويل آخر يميز الحسي عن العقلي، يكون كليليو قد أدخل لمة ملاحظة جديدة. والنتيجة هي أن التهديد أفرع جريئاً من

(21) تشومسكي (1981) وويلز (1982).

محتواه، إذ أن ظهور حجر يقط من أعلى البرج إلى الأسفل في قاعدته بكيفية عمودية ومباشرة لم يعد يمثل حجة ضد فكرة دوران الأرض حول نفسها⁽²²⁾ ورد فعل تشومسكي الأول على الحجة المهددة يماثل رد فعل كليليو. فهو لا يشكك في قيمة الحدوس حول الجعل مثل (6) و(7). بل ما يريد أن يفعله هو أن يحل، بصفة عقلانية، خصائص ما يظهر وكأنه حجة مضادة للنظرية. فهذه نصير حجة مضادة إذا أولت هذه الأحكام التأويل التالي :

(10) مقبولة أو عدم مقبولة التراكيب هي انعكاس ضروري، في كل الحالات، لنحوية أو عدم نحوية البنية التحتية لهذه التراكيب. فهذا تأويل سادج للمقبولة يشبه التأويل السادج للحركة. لذلك يستبدل تشومسكي تأويلاً أكثر حقاً بهذا التأويل :

(11) مقبولة أو عدم مقبولة التراكيب انعكاس ضروري لنحوية البنى إذا كانت هذه البنى غير موسومة (unmarked).

تشومسكي يدحل مفهوماً جديداً هو مفهوم الموسومية (markedness). فليست كل البنى الموجودة في اللغات في مستوى واحد من الطبيعية (naturalness)، بل هناك بنى أكثر طبيعية من بنى أخرى. واستدلال تشومسكي يقوم على بيان أن مثل هذه البنى لا تكاد توجد إلا في الإنجليزية. فهي إذن بنى لها سمة خاصة. وهي لا تهدد نظرية الربط العاملي بقدر ما تدعو إلى بناء نظرية للوسم⁽²³⁾.

وبعد أن أفرج كليليو التهديد من محتواه، وهزأ الحس المشترك، والحكمة المتقبولة والمتداولة، يعود إلى نوع من التصالح مع من شار عليهم بأهداف دعائية سيكولوجية. فالحس المشترك للحركة المضمن في (8)، والذي يذهب إلى أن لحركة الظاهرة هي الحركة الحقيقية، وأن كل حركة ظاهرة حركة مؤثرة ما عدا في لحالات الوهمية، يتيح أيضاً إمكان وجود حركة مشتركة غير فعلية. فهي

(22) ت.م. وكذلك يوطا (ب.م.د).

(23) عن الموسومية انظر الفلبي التهرى (1978) وكذلك الفلبي التهرى (1985).

حالات مثل الأحداث على باخرة، فإن الحركة الظاهرة ليست مطابقة للحركة العملية. حركة الملاح قد لا تكون مؤثرة بالنسبة لمن يسافر على ظهر الباحرة (كما الحركة المظهرية لقطار لا يتحرك حينما يمر بجانب قطار آخر. فهذه حركة غير عملية ولكنها مؤثرة). ويعمل كليليو على نقل هذه الحجة إلى الأرض التي تدور دوماً وإلى الحجر الساقط من البرج الذي لا يمكن أن تحس بحركته لأنك تشترك مع الحجر في كونكما تملكان من الأرض تلك الحركة التي لا بد منها لمتابعة البرج. فأنت لا تحتاج إلى تحريك عينيك. فإذا أضفت إلى الحجر حركة فائقة خاصة به، لا تقلصها إياه، حركة تحتل مع الحركة الدائرية، فإن الجرم الدائري للحركة المشتركة بين الحجر والعين يظل غير قابل للإدراك. فالحركة المستقيمة وحدها محسوسة، لأن متابعتها تقتضي تحريك عينيك.⁽²⁴⁾

ويلجأ تشومسكي إلى «التصالح» بإيهام قرائه أنهم كانوا دائماً يفترضون وجود اعتبارات تتعلق بالتأويلية في تأويل أحكام المقبولة.

وهناك نتائج كثيرة تولد عن هذا الأسلوب الجديد، وتبرير التأويلات الجديدة. من ذلك إيقاد النظرية الجيدة الجديدة بالاهتمام، وخلق تجربة علمية جديدة، ونصير علوم جديدة،⁽²⁵⁾ وتمييز المقاييس العلمية، بما في ذلك مقاييس الجودة العلمية والتقدم العلمي، وتبيين مقارنة أكثر مرونة في علاقة النظرية بالتجربة. يقول Feynabend في هذا الباب: «لكي نتقدم، يجب أن نبتدئ شيئاً ما عن الحجة، ونقلص من درجة الكفاية التجريبية (أو المحتوى التجريبي) لنظرياتنا. نترك ما توصلنا إليه، ونبدأ من جديد».⁽²⁶⁾

(24) هناك تأويل آخر يتعلق بسرعة الحركة المائلة لأبد من تصويره ليكمل إغراق التهديد (انظر في هذا الصدد قيراليد (ن.م.)).

(25) تشومسكي كليليو أصبحت في حاجة حسب هيرشيد، إلى نظريتين جديدتين: نظرية للأشياء الملموسة ونظرية للدائمية الهوائية. أما نصيبات تشومسكي فتحتاج إلى نظرية الموسوعية في التركيب.

(26) ر.م.

معانها ما تلجأ إلى تغيير التجربة عوض النظرية. وهذا يبدو محالفاً لمواصفات والاعراف العلمية. إلا أنه تحولاً فقط في تصور التجربة، وتصور للعلاقة بين التجربة والنظرية.

ما يبدو، إذن، جوهرياً في الأسلوب الكليلي هو هذه النزعة إلى الدفع بالنتيجة التجريبية إلى تجريد بعيد، وإعادة تعريف موضوع البحث بصفة مستمرة، وكذلك المقاييس والمناهج العلمية.⁽²⁷⁾ وهذا ما يؤكد مرحلة النتائج العلمية كإلزام ونتيجة لدينامية العلم والنشاط العلمي. فالركام المعرفي الذي يتولد عن النشاط العلمي يجب ألا يكبح تقدم العلم، بل هو باعث على إعادة تحديد الإشكاليات وموجة للتقدم في هذا التحديد.

ومنهج كثير من التوليديين يمكن أن يعتبر مهجاً «محورياً»، بتعبير هولطن، مفرقة المركزي هو مفهوم التجريد، وهذا يصدق على اللسانيات النظرية بالفعل. فجانبها الإجرائي ليس مقصوداً في حد ذاته، وليس هو الهدف النهائي والوحيد للنشاط اللساني، بل إن الغشاء الاستدلالي اللساني لا يكتمل إلا بقيام لسانيات المعاور إلى جانب لسانيات الظواهر. فالمفاضلة بين الأوصاف البنيوية لنفقات الطبيعة البنية داخل نماذج لائية متباينة في مستويات وقوالب، لا تقوم على أساس كفايتها الملاحظة فقط، بل تقوم كذلك على أساس الأبعاد المحورية للكفاية، وصنفاً للملاحظة.⁽²⁸⁾

خاتمة

تحليل أي خطاب من الخطابات العلمية يحتم علينا أن نسلم بأننا إزاء خطاب يمكن أن يفيد في وضع خطابي معين، وفي وضع فضائي - زمني ضمن

(27) العاصي القهري (1985).

(28) القاصي القهري (د.ح)، وكذلك (1983).

شروط وقيود دلالية معينة. إن الإستمولوجيا أو الأنطولوجيا أو المسهجية التي يتوخاها العالم ليست إستمولوجيا فلسفية، أو منهجية تنوق إلى المطلق، أو أنطولوجيا مروج تحديد كائنات مطلقة. إنما الإستمولوجيا ظرفية، محددة في مساء زمني مكاني - معين، والميتودولوجيا ظرفية، والأنطولوجيا ظرفية. والمسهجية تُحدّد كذلك تجربة ظرفية، إذ التجربة أيضا تتغير. فالمحركة دائمة في عالم ليس فيه راحة - على حد تعبير Max Born - ويجب أن يعكس العلم هذه الحركة.

والبحث في اللسانيات، سواء تعلق باختيار أهداف البحث أو صياغة الإشكاليات وتقديم الأوصاف للظواهر اللغوية، أو التفاسير للإشكالات، أو تعلق الأمر بالتنبؤات للمعطيات والظواهر الممكنة، أو تبرير الافتراضات أو انتقاداتها، أو الرد على الانتقادات التي تهدد النظرية القائمة، كل ذلك في حركة دائمة، وفي ذهاب وإياب، بين التجربة والنظرية، بين العقل واللاعقل، وفي اتجاه التجريد والترييض.

وطرح مشاكل الهوية أو الخصومية أو التماكك الداخلي للخطاب... الخ لا يمنع من تقاطع المجالات والدلالات والنتائج، والتوصل إلى معرفة متكاملة ومنسجمة، والذي يتيح هذا التكامل بين الخطابات الفلسفية واللسانية والأدبية والتاريخية... الخ ويُمكن من تحليلها هو أننا نتوحي المعنى من خلال خطباتنا المعرفية المختلفة والبحث في المعنى في هذا المستوى هو في ذات الوقت بحث في أساسيات المعرفة العلمية، وفي أساليب الإشكالات المطروحة، وكشف لزيم هذه من الإشكالات التي لا تثبت لها دلالة.

المراجع

العاصي الفهري، عبد القادر، (1983)، ملاحظات حول الكتابة اللسانية، تكامل المعرفة، العدد 9، شريحة الفلسفة بالمغرب، الرباط.

العاصي الفهري، عبد القادر، (1983)، به أشكال الرتبة وباب الانتقال، تكامل المعرفة، 9.

العاصي الفهري، عبد القادر، (1983)، ج، الربط الإجمالي، التلخيص وسطية الأمانة، تكامل المعرفة، 9.

العاصي الفهري، عبد القادر، (1985)، اللسانيات واللفظ العربية، نماذج تركيبية ودلالية، دار توفيق للنشر والدار البيضاء، المغرب.

- Anthon R. (1982), on « The Galilean Style » of Linguistic Inquiry. *Lingua* 58.
- Bresnan J.W., ed. (1982), *The Mental Representation of Grammatical Relations*, MIT Press.
- Chomsky N., (1973), Conditions on Transformations, In Anderson and Keenan eds. *A Festschrift for Morris Halle*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Chomsky, N. (1977) *Diagrams over MIT and Room*. Paris, Flammarion.
- Chomsky N. (1979), *Principles and Parameters in Linguistic Theory*, CNRS, Roubaix, France.
- Chomsky N., (1980), *Rules and Representations*, Oxford, Basil Blackwell.
- Chomsky N., (1980), On Binding, *Linguistic Inquiry*, 11.1.
- Chomsky N., (1981), *Lectures on Government and Binding*, Foris Publications, Dordrecht, Holland.
- Fassi Fehri A., (1978), Comparatives and Free Relatives in Arabic, *Recherches Linguistiques*, 7.
- Fassi Fehri A., (1982), *Linguistique arabe : forme et interprétation*, Publication de la Faculté des Lettres de Rabat.
- Feyerabend P.K., (1979), *Against Method*, London, Verso.
- Frege G., (1960), On sense and reference, In Geach P. and Black M. eds., *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Blackwell, Oxford.
- Halle M. (1975), *Confessio Grammatici*, *Language*, 51.3.
- Kolten G., (1974), *Thematic Origins of Scientific Thought*, Harvard Univ Press, London.
- Kuhn T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Lakatos, I., (1978), *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge Univ Press Cambridge.
- Popper K., (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London.
- Sorace S., (1984), Linguistic and Psychology, *Linguistics and Philosophy*, 7.
- Weinberg S., (1976), The forces of nature, *Bulletin of the American Academy of Arts and sciences*, 29.

مناقشة

محمد أبو طالب : تحدث الأستاذ الفاسي عن التفاهم وعدم التفاهم، وعن شعوره بعدم التفاهم بينه وبين العروي أسس، وأنه لن يحصل التفاهم بين أمس واليوم، وقد يكون قد نجح في هذه العملية.

بعد استماعي إلى العرضين* تبين لي وجود بعض الصعوبات ، الأولى تتعلق بمشكل الهوية، إذا وضعت هذه المناظرة في إطار عام تبين، بدون شك، أننا نبحث عن هوية منهجية لسانية في المغرب أو في العالم العربي وهذا ما يتضح إذا ما وصفا هذه المناظرة ضمن الأحداث التي شاهدها في هذه الأيام الأخيرة والمنتملة كلها أو جلها بمناظرات حول قضايا ثقافية، منظوراً إليها من زاوية المنهج. هناك مثلاً مناظرة عن المثقف العربي، هويته ودوره، ومناظرة حول أهداف اللغة العربية، وأخيراً هناك مناظرة خصصت للتعليم.

المشكل الثاني هو المصطلح . أردت من الأستاذين أن يحددوا لنا إطار قاسومهما، مشتركاً كان أو مختلفاً، أحدهما عن الآخر. وإذا حاولت أن أربط بين المرضين فيجب علي لأن أحدهما يستعمل مفاهيم لسانية ويقصد شيئاً معيناً، والآخر يتناول نفس المفاهيم منظوراً إليها من وجهة أخرى. إذا كان الفاسي يتحدث عن تشومسكي وهو يتكلم اللغة العربية، فلا يمكن أن يطبق مع سوزل الذي يتحدث عنه مفتاح في الكتب العربية وكلاهما يتعاملان مع بيئة لغوية وبيئة اجتماعية واحدة. فعيناً يتحدث الفاسي عن التقسيم العربي للكلام إلى اسم وفعل وحرف فلا أدري هل ينتقد التقسيم العربي للكلام ولهذا التقسيم، أم يربطه بتراث أقدم من التراث العربي وهو الجرجاني الذي قسم الكلام إلى قسمين أو أكثر ثم ورثه نفسه إلى سبعة أقسام وأكثر ثم عاد نفسه، فيجب أن نضع الأمور في إطارها الحقيقي، في إطار أعم وهو العالم.

من غير المعمول، عموماً أن نكتفي بمفهوم النحو عند تشومسكي بدون أن نأخذ ما قدمه الجوابون العربيون لمفهوم النحو الحالي، وتشومسكي إذا كان قام بثورة فلم يبق بها على سبيله ولا على الجرجاني ولا على... قلم بها حد براث كان يقدم مفاهيم للغة، ليست هي المفاهيم التي يعبر عنها الجرجاني ولا غيره من العرب.



عبد القادر الفامي الفهري : مسألة الخطاب تطرح مشكل المحاطب والمخاطب ووضع الخطاب. المحاطب له سلطات ومعتقدات، والمخاطب. قد يقاسم المخاطب هذه السلطات، وقد يبقى المخاطب عريئاً في الوضع العطائي، وقد يتوخى المخاطب الخروج من مرتبة كمخاطب، ويتوخى كذلك المخاطب أن يخرج من مرتبة. فما أريد أن أقول هو أن هناك مشكل التفاهم. إن التفاهم، خلافاً لما جاء في عرض الأستاذ المروى البارحة، ليس هو الحالة العادية وإنما الحالة المادية هي عدم التفاهم، والتفاهم حالة خاصة لعدم التفاهم كذلك أقول إن اللغة ليست أدلة للتواصل، بالضرورة، كما خرج على تصور ذلك عدد من الناس. فجواباً على تدخل الأستاذ أبو طالب اعتبر عدم التفاهم حالة عادية والتفاهم حالة خاصة، وخصوصاً في الوضع العطائي العلمي. لذلك أهم أنه لا يتفاهم معي، وفي نفس الوقت، وهذا هو ما أثار استعراضي، لا أنهم كيف يتفاهم مع الأستاذ المروى، لماذا ؟ لأن الأستاذ أبو طالب لساني والأستاذ المروى ليس لساني. تصور الأستاذ المروى البارحة أثار فيه أنه يريد أن يحدد المعنى الحقيقي، للكلمة، وهذا المعنى الحقيقي والتاريخي موجود في القواميس. بالنسبة إلي، كللاني، لا يمكن أن أقبل هذا الكلام لأنني أعرف أن القاموس كما يتصوره اللساني هو صناعة تأليمية لا تسقط إلا بمقفة غير مباشرة وغير دقيقة أحياناً المعجم الذهني الموجود عند المتكلم. المستعمل للغة. هل من هذا المنظور لا أنهم كيف يتفاهم الأستاذ أبو طالب كللاني مع الأستاذ المروى.

فما يخص الهوية اللسانية العربية، أظن أنني قد أجبت عن هذا المشكل بمجال اللسانيات العربية هو مجال فرعي، هي تصوري، لمجال أعم هو اللسانيات، وهذه التسديت ترتبط بالتعلم، من جهة، وبالتعاقة، من جهة أخرى. إذن، مسألة الهوية، أظن أنني أجبت عنها بهذه المسألة التي وضعتها في إطار استنتاج ما هو خاص مما هو أعم منه. كون اللسانيات العربية أقررت بعض الإشكالات الخاصة بها، هذا شيء موجود ومكتوب في بعض ما كتب عن اللسانيات العربية، ويمكن الرجوع إليه عند الحاجة.

أثار الأستاذ أبو طالب مسألة النحو الحقيقي، وعاب علي أنني قابلت مفهوم النحو عند القدماء بمفهوم النحو عند تشومسكي، ووثرت على النحاة القدماء انطلاقاً من تشومسكي أنا لم أشر على أحد، حتى يكون خطابي واضحاً. ما قلته أن ليس هناك شيء يمكن أن يسميه النحو الحقيقي، وهذا شيء غير موجود في الخطاب الذي حاولت أن ألتبدل عليه. ليس هناك شيء من هذا القبيل، وإذا كل هذا الشيء موجوداً فلنا مستند لأن أستمع إليه، ولو كان انطلاقاً مما قاله القدماء.

إس ليس هناك نحو حقيقي، وإنما هناك نحو عند سبويه أو عند الجرجاني أو عند غيره. ما قلته يتناهى مع الحكم المتصرع. والمسألة كما طرحتها لم تكن هي مسألة الحكم على السبوية أو على القدماء، وإنما الحكم على الشيء كما يقال، فمع تصوره، ما دعوت إليه هو أولاً تصور ذاته الأشياء، ولم أبلغ بعد مستوى إطلاق الأحكام. كيف تصور الأشياء ؟ هي إطار المعرفة، بأساليب الخطاب. وقد أعطيت بعض الأمثلة العامة من هذا أما اعتراضك على خطابي من جانب الهوية، فإني لأؤكد لك أن الخطاب الذي أنتجته هذا الصباح خطاب عربي، وتملك هذا الخطاب أو عدم تملكه يمكن أن يفهم في إطار اللغة العربية وهي إطار ما أقوله أنا، وليس في إطار ما يقوله تشومسكي. ثم ما معنى مضمون عربي ؟ هذا يدخل في مشكل الدلالة التي تحدثت عنها وحددتها في إطار منطق معين أنا أتحدث بنظرية معينة للدلالة. إذا كانت لك نظرية أخرى للدلالة فأنا مستعد لأستمع إليها، وأن أقارنها بالنظرية التي توغيتها. أما أن تقول لي هناك مضمون عربي ومضمون إنجليزي إلى غير ذلك، فهذه أشياء لا أهمها كما قلت في البداية. أهم الأشياء التي يمكن أن تطرح في إطار واضح بالنسبة إلي والتي يمكن أن تكون أبعادها المعرفية واضحة.

وأظن أننا هنا في مدوة المهبجة مطروح عليها إذا اختلفنا أو اتفقنا، أن تنق على أسس أو مختلف على أسس. وحيث إن المسألة تتعلق بمنهجية الاختلاف أو منهجية الاتفاق، اقترحت نموذجاً دلالياً يخول هذا النوع من الاختلاف أو الاتفاق. بعض الناس قد يقترحون مبادئ أخرى ولكن بعد الآن لم أسمعها في الندوة كلها، سمعت حديثاً عن الحقيقة، وعن المطلق، وعن المعنى الحقيقي، وهذا كله يحدث لي شخصياً، كلساني، فوثرأ، وأظن أن ما كان معروفاً في الندوة هو الحوار بين الأطراف المتناظرة، ومن جملة ما يجب أن نتجاوز فيه مضمون ودلالة الأشياء والمفاهيم التي نتصلها، وهذا يتطلب اقتراح نظرية دلالية للمفاهيم التي نعملها. هناك حديث عن الإطار «الحقيقي»، سمعت ذلك في كثير من التدخلات. إذا كنا نتحدث كأكاديميين فليس هناك إطار «صحي»، بل ما هو مطروح هو المشكل الذي يشغل بالي والذي يشغلي في نفس الوقت ألا وهو مشكل التعددية والاختلاف،

نعلم يمكن أن يبقى فاحل حقوقه بل هناك في هذا الإطار الذي وصحته، سلمية لمعرفة دلالة الأشياء. لا يمكن أن تعطل بين الدلالة الممكنة والدلالة غير الممكنة في مستوى معين وفي تصور علمي معين وفي تصور سلمية علمية معينة والدلالة التي يمكن أن يتوصل إليها في تصورات أخرى غير مبسطة منهجيا.

التراث ومشكل المنهج*

لقد صار مقبولا منذ مدة، عند الباحثين الإبيستيمولوجيين والمهتمين بمناهج العلوم، القول بأن «طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج». وإذن فالخطوة الأولى في كل بحث علمي هي تحديد الموضوع والتعرف على طبيعته. وتكسي هذه الخطوة أهمية قصوى عندما يتعلق الأمر بموضوع كـ «التراث» - بالنسبة للفكر العربي الحديث - يخضع في تحديده ليس لمكوناته الخاصة وحسب، بل أيضا لموقف الناس منه وتصوراتهم عنه. لنبدأ إذن بالسؤال : كيف يتحدد مفهوم «التراث» في خطابنا العربي المعاصر ؟

1

لعل أول ما ينبغي إبرازه هنا هو أن تداول كلمة «تراث»، في اللغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية، إن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أدهاسا اليوم، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يمكن أن نلاحظ أن «الإشباع» الذي يتميز به مفهوم

* مناقلة حسب كذلك إلى الملتقى السوري لجامعة البرلمان العربية للتاريخ والمجمع، إيطيوله، أبريل 1986

«التراث» في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل، بكل شخصاته الوجدانية ومضامينه الإيديولوجية، إلى أية لغة أخرى معاصرة. والبيانات التالية تؤيد هاتين الدعوتين.

لفظ «التراث» في اللغة العربية من مادة (و.ر.ث)، وتجعله المماجم القديمة مرادفاً لـ «الإرث» و «الميراث»، وهي مصادر تدل، عندما تطلق لساً، على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حَسَب. وقد فرق بعض اللغويين التقديم بين «الورث» و «الميراث» على أساس أنهما حاصان بالمال وبين «الإرث» على أساس أنه خاص بالحَسَب. ولعل لفظ «تراث» هو أقل هذه المصادر استعمالاً وتداولاً عند العرب الذين جُمِعتَ منهم اللمة. ويكتسب اللغويون تفسيراً لحرف «التاء» في لفظ «تراث»، فيقولون إن أصله «واو». وعلى هذا يكون اللفظ في أصله الصرفي «وَرَاث»، ثم قلبت الواو تاءً لثقلها على الواو كما جرى النحاة على القول...

وقد وردت كلمة «تراث» في القرآن مرة واحدة في سياق قوله تعالى : ﴿كَلَّا بَلْ لَا تَكْرَمُونَ الْيَتِيمَ، وَلَا تَحْصُونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ، وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا، وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ (المعج 17 - 20). وقد فسر اللمخشي عبارة «أكلاً لماً» بـ «الجمع بين الحلال والحرام»، وهنا هو معنى اللَمِّ، وبالتالي بمعنى «تأكلون التراث أكلاً لماً» أنهم كانوا «يجتمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم». فـ «التراث» هنا هو المال الذي تركه الهالك ورثه. أما كلمة «ميراث» فقد وردت في القرآن مرتين في عبارة ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آل عمران 180، العديد : 10) بمعنى أنه «يرث كل شيء فيها لا يبقى منه باق لأحد من مال أو غيره» (الزمخشري).

أما في الفقه الإسلامي حيث عني الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرره القرآن (باب الفرائض)، فإن الكلمة الشائعة والمتداولة لدى جميع الفقهاء هي كلمة «ميراث» (بالإضافة طبعاً إلى : ورث، يرث، ورث، توريث، الوارث، الورثة... الخ). أما لفظ «تراث» فلا نكاد نعثـره

على أثر في خطابهم... وأما في الحقول المعرفية العربية والإسلامية الأخرى، مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة، فلا تعطى فيها كلمة «تراث» بأي وضع خاص، بل إما لا نكاد نثر لها على ذكر.

هذا، ويمكن أن ملاحظ بالإضافة إلى ما تقدم أنه لا كلمة «تراث» ولا كلمة «ميراث» ولا أي من المشتقات من مادة (و-ر-ث) قد استعمل قديماً في معنى انصورت للثقافي والمكري - حسب ما نعلم - وهو المعنى الذي يعطى لكلمة «تراث» في خطابنا المعاصر. إن الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً : المال، وبدرجة أقل : الخشب. أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت عائدة تماماً عن المجال التداولي، أو الحقل الدلالي، لكلمة «تراث» ومرادفاتها. فعندما يتحدث الكندي مثلاً، في مقدمة رسالته المعروفة بـ «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الملزمة الأولى»، عن فصل القدماء وإوجب الشكر لهم وضرورة الأخذ عنهم - في مجال العلم والملزمة - لا يستعمل العبارة الشائعة لدينا اليوم، عبارة «تراث الأقدمين» بل يستعمل تعابير أخرى مثل «ما أفادونا من ثمار فكرهم»⁽¹⁾، وبالمثل محد ابن رشد في كتابه «فصل المقال» يستعمل في المعنى نفسه عبارات تخلق تماماً من كلمة «تراث» أو ما يرادفها، يقول مثلاً : «فَيَنْبَغِي أَنْ يَجِبَ عَلَيْنَا أَنْ نَسْتَعِينَ عَلَى مَا نَحْنُ بِسَبِيلِهِ بِمَا قَالَهُ مِنْ قَدِيمٍ هُوَ ذَلِكَ»⁽²⁾.

هذا بالنسبة لنوع حمور لفظ «تراث» في الخطاب العربي القديم، خطاب ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية منذ بداية القرن الماضي. أما بالنسبة للغات الأجنبية المعاصرة التي مستورده منها، منذ بدء يقطتها الحديثة، تلك المصطلحات والمفاهيم الجديدة على لغتنا وفكرنا، ترجمة وتعريباً،

(1) محمد عبد الهادي أبو ريدة، معرر، رسائل الكندي الفلسفية، 2 ج، ط 2 (القاهرة، طر الفكر العربي، 1978).

ج 1، ص 32

(2) ابن رشد، «فصل المقال» في الكشف عن مناهج الأدلة، وهذا الكتاب يقع من مجموعة أصول فلسفة ابن رشد، تحقيق مصطفى عبد الجواد عرل (القاهرة، المكتبة المصويدة التجارية، 1968)، ص 12.

وهي الفرنسية والإنجليزية بصورة خاصة، فإن كلمتي *patrimoine* و *héritage* لا تحملان المضامين نفسها التي نحتفلها نحن اليوم لكلمتنا العربية: «التراث». إن معناه لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة والذي يحيل أساساً إلى تركة الهالك إلى أبنائه. ثم لقد استعملت كلمة *héritage* بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة «التراث الروحي»⁽¹⁾ ولكن، حتى في هذه الحالة، يظل معنى الكلمة فقيراً جداً بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة «تراث» في الخطاب العربي المعاصر. إن الشحنة الوجدانية والمضمون الإيديولوجي المرافق لمفهوم «التراث» كما تتداوله اليوم، تحلو منهما تماماً مقابلات هذه الكلمة في اللغات الأجنبية المعاصرة التي تتعامل معها.

وإذن فيمكننا أن نقرر، بناءً على ما تقدم، أن «التراث» بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والمسي، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي «تستورد» منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا. إن هذا يعني أن مفهوم «التراث» كما نتداوله اليوم، إنما يبعد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجهما. فبالإطار، وإليه وحده، يجب أن نتجه باهتمامنا الآن.

2

لواقع أن لفظ «التراث» قد اكتسب في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مختلفاً مبرزاً، إن لم يكن منقطعاً، بمعنى مرادفه «الميراث» في الاصطلاح

(1) Paul Robert & petit Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française (Paris: Société de nouveaux littér. 1970).

القديم. ذلك أنه بينما يفيد لفظ «الميراث» التركة التي قُوِّرَ على الورثة، أو نصيب كل منهم فيها، أصبح لفظ «التراث» يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف. وهكذا فإذا كان الإرث، أو الميراث، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن التراث قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر. ذلك هو المضمون الحي في المصون، الحاضر في الوعي، الذي يعطي للثقافة العربية الإسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مقوماً من مقومات الذات العربية وعنصراً أساسياً ورئيسياً من عناصر وحدتها. ومن هنا ينظر إليها - إلى تلك الثقافة - لا على أنها بقايا ثقافة الماضي، بل على أنها «تمام» هذه الثقافة وكليتها : إنها العقيدة والشرعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى : إنها في آن واحد المعرفي والإيديولوجي وأساسها العقلي وبطائنتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية.

لقد عرّف أحد المؤرخين الألمان التاريخ بقوله : «إنه حاصل الممكنات التي تحققت»، وإذا كان هذا التعريف يطبق على التاريخ العملي الواقعي، سواء السياسي منه والفكري، فإن التراث، في الوعي العربي المعاصر لا يعني فقط «حاصل الممكنات التي تحققت» بل يعني كذلك «حاصل الممكنات التي لم تتحقق وكان يمكن أن تتحقق. إنه لا يعني «ما كان» وحسب، بل أيضاً ولربما بالدرجة الأولى، ما كان ينبغي أن يكون. ومن هنا اندماج المعرفي والإيديولوجي والوجداني في مفهوم «التراث» كما يوظف في الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

لماذا هذه الخصوصية ؟ لماذا هذا الاندماج ؟

لأن من الإشارة مجدداً إلى أن استعمال لفظ «التراث» بهذا المعنى الذي أبرزناه الآن لاستعمال «نهضوي»، فهو من جملة المعاهيم الموطعة في الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، وبالتالي فهو يستقي، كما قلنا، كل مضامينه

من الخطاب ذاته، أعني من ظروف النهضة العربية الحديثة، من طموحاتها وعوائق سيرتها ودون الدخول في تفاصيل سبق أن أبرزناها في بحث سابق،⁽⁴⁾ نكتفي هنا بالقول إن التراث قد وظّف في الخطاب النهضوي العربي الحديث توظيفاً مضاعفاً . من جهة كانت الدعوة إلى الأخذ من «التراث» والرجوع إلى «الأصول» مكانيزماً نهضوياً، عرفته اليقظة العربية للحديثة كما عرفت جميع اليقظات النهضوية المماثلة التي عرفها التاريخ، مكانيزماً قوامه الإطلاق في العملية النهضوية من الانتظام في تراث والعودة إلى «أصوله» للارتكاز عليها في نقد الحاضر والماضي القريب منه الملتصق به، والقفز بالتالي إلى المستقبل. ومن جهة أخرى كانت الدعوى نفسها رد فعل ضد التهديد الخارجي الذي كانت تمثله، وما تزاله تحديات الغرب، العسكرية والصناعية والعلمية والمؤسسية، للأمة العربية ومقومات وجودها، مما جعل تلك الدعوة إلى «التراث» و«الأصول» تتخذ صورة مكانيزم للدفاع عن الذات. وهكذا فالظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من آلية النهضة فيها آلية للدفاع أيضاً، وبالتالي، فعملية الرجوع إلى «الأصول» وإحياء «التراث» التي تتم، في الحالة المعاصرة للنهضة، ضمن إطار تقدي ومن أجل التجاوز؛ إن هذه العملية قد تشابكت، في حالة النهضة العربية الحديثة، فاندمجت مع عملية الاحتفاء بالماضي والتمسك بالهوية تحت ضغط التحديات الخارجية، فأصبح «التراث» هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضاً وبالدرجة الأولى من أجل تدهيم الحاضر : من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات.

من هنا تلك الشحنة الوجدانية والبطانة الإيديولوجية، وأيضاً النظرة الصباغية والسحرية معاً، التي تلبس مفهوم «التراث» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر،

(4) محمد عبد الجباري، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر : صراع طيفي أم مشكل ثقافي ؟ ورقة قدمت إلى ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي : الأصالة والمعاصرة، القاهرة 24 - 27 شبّير 1984، نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية 1985)، ص 29 - 58.

والتي تجعله، بالنسبة للذات العربية الراهنة، أقرب إليها من حاضرها . ليس موضوعاً لها، لا تمتلكه بل تستسلم له على صعيد الوعي واللاوعي معاً، لنحصل نفسها موضوعاً له.

3

كانت الملاحظات السابقة مركزة على شكل حضور «التراث» كمفهوم إيديولوجي في الخطاب العربي الحديث والمعاصر. علينا الآن أن نتعرف على شكل حضوره كـ «معرفة» في الثقافة العربية الراهنة.

• يجب التمييز في هذا الصدد بين صورتين :

« هناك الصورة «التقليدية» التي نجدها واضحة لدى المثقفين المتخرجين من الجامعات والمعاهد «الأصلية»، كالأحرار بنصر والفرويين بالمغرب والزيتوننة بتونس. إن الصورة العامة التي نجدها عند هؤلاء عن «المعرفة» بالتراث بمختلف فروعها الدينية واللغوية والأدبية تقوم على منهج يعتمد ما سبق أن اسمناه بـ «الفهم التراثي للتراث»^(١) الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الحاصصة أو التي يروون من خلالها أقوال من سبقوهم. والطابع العام الذي يميز هذا السور من «المنهج» هو الاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والاستلام لها. وهكذا فما يعاني منه هذا «المنهج» يتلخص في آفنين اثنين : غياب الروح النقدية وفقدان النظرة التاريخية. وطبيعي، والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو «التراث» بتركز نفسه، وهي المالب بصورة مجزأة ورديفة. ولا يحتاج إلى الوقوف هنا طويلاً مع هذه الصورة التقليدية من المعرفة بالتراث فهي ممروقة جداً.

(١) محمد عابد الجبري، نحن والتراث : تراجمات معاصرة في تراثنا الفلطي، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٨

« وهناك إلى جانب هذه الصورة «التقليدية» صورة أخرى «عصرية» هي الصورة الاستشراقوية، نسة إلى المستشرقين، ومن سار ويسير على مسوالهم من الباحثين والكتاب العرب المعاصرين، وهي صورة تستحق أن تقف عندها قليلاً لـجلاء مكوباتها والكشف عن إطارها المرجعي.

هناك جانبان في الاستشراق يجب استحضارهما معا :

□ الجانب الذي يتصل بالعلاقة، الصريحة جيباً، العفوية جيباً آخر، بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية، والذي يمكن الذهاب به بعيداً إلى الرواسب الدفينة التي تعود في أصلها إلى الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام خلال القرون الوسطى والتي تؤسس كثيراً من المطامع التي وجهها بعض المستشرقين إلى الفكر العربي الإسلامي، منكرين عليه كل أصالة بدعوى صدوره عن ما سموه بـ «العقلية السامية» التي حكموا عليها بالعقم في مجال العلم والفلسفة من جهة، واستسلامه للعقيدة الإسلامية التي تقوم عائقاً، حسب زعمهم، أمام التفكير الحر... الخ، إلى غير ذلك من دعاويهم المزيفة المعروفة.

□ والجانب الذي يتصل بالشروط الموضوعية، التاريخية والمنهجية، التي كانت توجه من الداخل الباحثين الأوروبيين في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، مستشرقين وغير مستشرقين. لقد عرف الفكر الأوروبي خلال هذه الفترة - وهي ذات الفترة التي شطت فيها الحركة الاستشراقية - نشاطاً واسع النطاق يهدف إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوروبي بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة، وتجعل منه «التاريخ العام للفكر الإنساني بأجمعه» من جهة أخرى. وهكذا فـ إذا كان معكرو القرن الثامن عشر قد عملوا من أجل إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة (« الغربية ») فإن كل القسم الأول من القرن التاسع عشر كان مسرحاً لمجهود استهدف تشييد البناء الذي لم يكن قد تعذى العمل فيه من قبل مرحلة رسم المعالم العامة.⁽⁶⁾ ومن دون شك فإن هذا الذي كان يتم في

مجال تاريخ المصلحة كان يحصل في المجالات الأخرى للفكر الأوروبي الذي «بحققت فيه أو بالأحرى حققت له» الوحدة والاستمرارية، هو وحدة التاريخ والعام، و«الرسمي» للفكر الإنساني كله. أما ما عداه فهو أمش، إن حظيت ببعض الاعتراف، فليس بوصفها عنصراً مقوماً لهذا التاريخ العام، بل بوصفها «بركاً» أشبه بـ «البحر الميت» معزولة ومنفصلة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان.

نعم، لم يكن مؤرخو الفكر في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو القرن الحالي، يصدرون كلهم، مستشرقين وغير مستشرقين، عن رؤية واحدة ولا كانوا يعتمدون منهجاً واحداً بعينه. ومع ذلك فإنه لا اختلاف رؤاهم ولا تنوع مساهمهم ولا تضارب دوافعهم الشخصية، لا شيء من ذلك كان يخرق بهم الإطار الذي كانوا يتحركون داخله عاملين على تعزيزه وتقويته، إطار المركزية الأوروبية.

وهكذا فإذا كان المنهج التاريخي، الذي كان هدفه الأساسي هو بناء «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، صادراً في ذلك عن فكرة «التقدم» التي بلغت أوجها عند هيجل حينما عبر عنها في مجال تاريخ الفلسفة بالقول «إن الفلسفة التي تكون آخر من يصل، هي نتيجة لكل الفلسفات التي سبقتها، ويجب أن تحتوي على المبادئ التي قامت هذه عليها»، إذا كان هذا المنهج التاريخي قد مارس بصراحة إمبريالية وهيمنة على التاريخ بإبراز ما يريد والسكوت عما لا يريد، فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه، أو قامت كرد فعل صده، لم تكن تمس أبداً الإطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وتربيته، إطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا.

فالمناهج الميثولوجية التي نشط أصحابه نشاطاً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي، في مجال تحقيق النصوص والكشف عما كان مغموراً منها - سواء النصوص اليونانية أو اللاتينية - مما كانت نتيجته ظهور معطيات جديدة فرغت تعديل الرؤى «المسؤولية»، أو التخلي عنها وتبني النظرة التجزئية التي تجتهد من أجل رد كل فكرة إلى أصله سابق، إن هذا المنهج لم يكن هو الآخر يبحث فيه

الميلولوجيون من أصول للأفكار التي راجت في أوروبا النهضة، هو المحال الأوروبي ذاته : اليونان والرومان والقرون الوسطى المسيحية.

أما المنهج الفردي أو الذاتي الذي يرفض أصحابه، في أن واحد، الشمولية التي يقرها المنهج التاريخي والنظرة التجزئية التي يكرسها المنهج الميولوجي ويدعون إلى التعامل مع كل متفكر على حدة بوصفه شخصية مبدعة، وليس مجرد تعبير عن وسط اجتماعي أو لحظة تاريخية، فإنهم لم يكونوا يتعاملون هذا النوع من التعامل إلا مع أولئك المفكرين الذين كانوا ينظرون إليهم كأعمدة في صرح المركزية الأوروبية ذاتها.

هذه المصاحبة الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفكر الأوروبي طوال القرن الماضي والمقود الأولى من هذا القرن، هي ذاتها التي تقاسمت المستشرقين : فكان منهم صاحب النظرة الشمولية التي تعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزئية المتحسس للمنهج الميولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتية الذي «يتعاطف» مع هذا المفكر أو ذاك، ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بالإطار نفسه الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفكر الأوروبي، إطار المركزية الأوروبية : يفكرون بوحى من مطباته، من حاجاته وإنجاراته، من مباحاته وإحماقاته، وبالتالي يربطون كل شيء في تراثا به.

وهكذا، فالمشرق صاحب المنهج التاريخي بمكر مشولياء في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جرماً من كيان ثقافي هام، هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتداداً منحرفاً أو مشوهاً للفلسفة اليونانية. وبالمثل يفكر في النحو العربي ومدارسه يوجهه هاجس ربطها بمدارس النحو اليونانية في الاسكندرية أو برعام وبيان تأثيرها بالمنطق الأرسطي، كما قد لا يتردد في ربط العقيدة الإسلامية، نوعاً من الربط، بالقانون الروماني وما خلفه في المنطقة العربية من آثار وأعراف أما المشرق المغمى بالتحليل الميولوجي، فهو عندما يتجه إلى الثقافة العربية الإسلامية، بنظرته التجزئية، لا يعمل على رد فروعها وعناصرها إلى جذور

وأصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروعة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد في رد تلك الفروع والمناصر إلى أصوله يونانية، أو عندما تعوره الحجة إلى «أصوله هندو أوروبية، الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في العملية نفسها، عملية خدمة «النهر الخالد»، نهر الفكر الأوروبي الذي سبغ «أول مرة» من بلاد اليونان. وأما المستشرق صاحب المنهج الداتوي فإنه، على الرغم من تعاطفه مع بعض الشخصيات الإسلامية، كتعاطف ماسينيون مع العلاج، أو هنري كوربان مع السهروردي، فإنه يبقى مع ذلك موجهاً من داخل إطاره المرجعي الأصلي، إطار المركزية الأوروبية، مشدوداً إليه، غير قادر ولا راعب في الخروج عنه، أو القطيعة معه. إنه إذ يتمرد على حاضره الأوروبي ينسك بماضيه فيعيشه رومانياً عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الإسلامية. وقد يذهب إلى أبعد من هذا فيطالب، من خلال تلك التجربة، باستعادة روحانية العرب مما لدى الشرق.

وإذن فالصورة «العصرية» الاشترااقوية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة من التراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كُتب بأقلام المستشرقين أو ما صُنّف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة. إنها تعكس مظهراً من مظاهر التهمة الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية. ولكن ماذا يبقى بعد ذلك ؟

هناك أحيراً صورة «عصرية» أخرى ماركساوية الادعاء أخذت تزاحم، منذ بضع سنين، الصورة الاشترااقوية لتراثنا. هذه الصورة الماركسوية تتميز عن سابقتها بكونها تعي تبعيتها لـ «الماركسية» وتفاخر بها. ولكنها لا تعي تبعيتها الصمية للإطار نفسه الذي تصدر عنه القراءة الاشترااقوية لتراثنا. إن «المادية التاريخية» التي تحاول هذه الصورة اعتمادها، كمنهج مطبق، وليس كمنهج للتطبيق، مؤطرة هي الأخرى داخل إطار المركزية الأوروبية : إطار عالمية تاريخ الفكر الأوروبي، بل التاريخ الأوروبي عامة، واحتوائه لكل ما عناه، إن لم يكن

على صعيد المصنوع والاتجاه فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات الجاهزة. وهذا يكفي لجعل الصورة الماركساوية لتراثنا العربي الإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم «من خارج» لهذا التراث، مثلها مثل الصورة الاشتراكية سواء بسواء.

4

التوظيف الإيديولوجي لمفهوم التراث، الفهم التراثي للتراث، الفهم «الخارجي» (الاستشراقي) للتراث، تلك أبرز العناصر الداتوية التي تدخل في تشكيل تصور «التراث» كمفهوم إيديولوجي، في الساحة الفكرية العربية الراهنة. ونقصد بالعناصر الداتوية، هنا ما نصيغه الدات إلى الموضوع حينما تتخذ موضوع معرفة، حينما تريد أن تعطيه معنى يحوله إلى كائن معرفي (وهذا انطلاقاً من الموضوعة القائلة إن موضوع المعرفة لا يصبح كائناً معرفياً إلا حينما تدخل معه بذات في حوار، في أحد وعطاء. فالموضوع المستقل بنفسه، الخالي من أي معنى نصيغه عليه الدات، موضوع عُقْلٌ يدخل في دائرة السجود).
ينبغي بعد هذا أن نشير إلى العناصر الموضوعية التي تحدد وضع التراث ذاته.

5

سبق أن أبرزنا قبلاً أن المقصود بـ «التراث» كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر هو، بصورة أساسية، الجانب العسكري في الحضارة العربية الإسلامية : العقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والكلام والفلسفة والتصوف... وعلينا أن نضيف الآن عبارة «قبل عصر الاحتطاط»، ولكن

دون تحديد دقيق لبدايته، فمثل هذا التحديد يخضع في الخطاب العربي المعاصر لاعتبارات إيديولوجية. فالسلفي التقليدي يرى أن «الامحطاط» الذي يعني عنده «الانحراف عن سيرة السلف الصالح» بدأ مع ظهور الخلفاء، أي في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان. وهناك من السلفيين المشددين من يحصر فترة «السلف الصالح» في عهد النبوة وحدها، ومنهم من هو أكثر تفتحاً فيجعلها مرتبطة بال خلفاء «الصالحين» دون تعهد بعصر معين. أما السلفيون الجدد، أما المصريون والقوميون، فقد يتفقون على أن عصر الانحطاط قد بدأ عملياً مع دخول الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة التراجع انطلاقاً من هجوم التتر، ثم سقوط الأندلس، ثم قيام الإمبراطورية العثمانية.

ما يهمنا من كل ذلك هو اتفاق الجميع على أن «التراث» هو من إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ماء تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا ومازالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة، الحضارة الغربية الحديثة. ومن هنا ينظر إلى «التراث» على أنه شيء يقع هناك. فعلاً، ما يميز التراث العربي الإسلامي في نظرنا هو أنه مجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى، بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها، نجد إظهارها المرجعي التاريخي والإيديولوجي في عصر التدوين (القرن الثاني والثالث للهجرة) واستمداداته التي توقفت آخر تموجاتها مع قيام الإمبراطورية العثمانية في القرن المباشر للهجرة (السادس عشر للميلاد) أي مع انطلاقة النهضة الأوروبية الحديثة. وإذن فالتراث العربي الإسلامي - منظوراً إليه من داخل منظومة مرجعية تتعد الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، تقطع إسنادهما - هو إنتاج فكري وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية... الخ، تقع هناك فعلاً، أي خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها مجزآت مادية وصناعية بل أيضاً بوصفها نظاماً معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية... الخ. وبما أننا نعيش هذه الحضارة - على الأقل منغلين إن لم نكن مستلبيين - وتعلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنه لا بد من أن نشعر - وهذا

ما هو حاصل فعلاً - أننا نزداد بُعْداً عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وإن المسافة بين هناك وهنا تزداد اتساعاً وعمقاً. وهذا الشعور يعدي في فريق ما الحسين الروماني إليه، وفي الوقت نفسه ينمي في فريق آخر ما الرعية في القطيعة معه والانصاف التام عنه.

يمكن أن نلخص ما تقدم بالقول إن حضور «التراث» كمفهوم نصوي، في الساحة الإيديولوجية العربية المعاصرة، يحكمه التناقض بين مكوناته الداتوية ومكوناته الموضوعية داخل الوعي العربي الراهن : التناقض بين ثقل حضوره الإيديولوجي على الوعي العربي وانقماش هذا الأخير فيه وبين بعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم الوعي بالانخراط الواعي فيها. إن هذا يعني أنه «تراث» غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله.

إنها نتيجة نضعها مباشرة أمام مشكل المنهج في دراسة هذا التراث.

6

لقد تعرفنا على طبيعة الموضوع. فلنحدد إذن في ضوءها نوعية المصيح الذي نراه ملائماً.

لسأدر إلى القول إن كون مفهوم «التراث» يتحدد في التصور العربي الراهن بالتناقض بين مكوناته الداتوية ومكوناته الموضوعية يطرح على صعيد المنهج مشكلتين أساسيتين : مشكلة الموضوعية ومشكلة الاستمرارية. وبما أنه قد سبق لنا أن حللنا بشيء من التفصيل وجهة نظرنا في الموضوع (انظر مدخل كتابنا نحن والتراث) فسقتصر على استعادة خطوطها العامة.

مشكل الموضوعية بالنسبة لمنهجية البحث (العربي) في التراث تطرح نفسها على مستويين : مستوى العلاقة الناهية من الذات إلى الموضوع، وهي

لعلاقة التي تسجها العناصر الفاتوية التي شرحناها. والموضوعية على المستوى الثاني تعني فصل الموضوع عن الذات. ثم مستوى العلاقة الفاهية من الموضوع إلى الذات، وتتحكم فيها العناصر الموضوعية التي ذكرنا، والموضوعية على هذا المستوى تعني فصل الذات عن الموضوع. المستويان متداخلان تداخل العلاقات التي تسج كلاً منهما، ولكن مع ذلك لا بد من الفصل، فصلاً منهجياً، يسهما وبالتالي لا بد من التمييز بين خطوات ثلاث في البحث من أجل تحقيق الحد الأدنى من الموضوعية في دراسة التراث :

الخطوة الأولى قوامها المعالجة البنيوية، وتقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا. إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع المهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت ويعني بالتغيرات التي تجرى عليه حول محور واحد. هذا يقتضي مخوذة فكر صاحب النص (= مؤلف، مرق، تيار...) حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث نجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي (أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل. إن القاصدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات وليس كمفردات مستقلة بمعناها). يجب التحرر من المهم الذي تؤسسه البنى التراثية أو الرعبات العاصرة. يجب وضع كل ذلك بين قوسين والامتناع عن مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

والخطوة الثانية هي التحليل التاريخي. ويتعلق الأمر أساساً بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، وربطه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية. إن هذا الربط

ضروري من ناحيتين : ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجيباً أولوجياً،^(٦) وضروري لاختبار صحة النموذج (البنوي) الذي قدمته المعالجة السابقة. والمقصود بالصحة هنا ليس الصدى المنطقي، فذلك ما يجب الحرص عليه في المعالجة البسيوية، بل المقصود الإمكان التاريخي : الإمكان الذي يجعلنا نعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه.

أما الخطوة الثالثة فهي الطرح الإيديولوجي، وتقصد الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، الاجتماعية السياسية، التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح إلى أدائها، داخل العقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه. إن الكشف عن المضمون الإيديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه، لإعادة التاريخية إليه.

ثلاث خطوات متداخلة، ولكنا نعتقد أنها يجب أن تتعاقب بهذا الترتيب حين ممارسة البحث. أما عند صياغة النتائج فإن يداغوجية الكتابة تقتضي، في المرحلة الرابعة على الأقل، الأخذ بيد القارئ من باب التحليل التكويني والطرح الإيديولوجي والانتهاه إلى المرح البنيوي. تلك هي عناصر اللحظة الأولى من المنهج الذي نقرحه ونحاول تطبيقه.^(٧) لحظة الموضوعية أو تحقيق الانفصال عن الموضوع. أما اللحظة الثقافية لحظة الاتصال به والتواصل معه فتعالج، كما أشرنا قبل، مشكل الاستمرارية.

ولكن لماذا الاستمرارية ؟

أولاً : لأن الأمر يتعلق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منا وأخرجناه عن دواتنا لا لنتقي به هناك بعيداً عنا، لا لتتمرج عليه تفرج الأثروبولوجي في

(٦) مجلة النيب - أبريل - غشت ١٩٨٦.

(٧) محمد عابد الجابري، فقد العقل العربي (بيروت : دار الطليعة، ١٩٨٤)، ج ١ - تكوين العقل العربي، ج ٢ - بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٦).

مشأته «العضارية» و «النوييه»، ولا لتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة، بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبملاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصراً لما على صعيد الفهم والمقولة، وأيضاً على صعيد التوظيف الفكري والإيديولوجي. ولم لا إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ومن منظور عقلاني ؟

7

اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث مازالت لحظة نهضية، مارلنا نحلم بالنهضة. والنهضة لا تنطلق من فراغ بل لابد فيها من الانتظام في تراث. والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي. تراث «الغير» صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيها وحاضرها، ضروري لنا فعلاً. ولكن لا ك «تراث» ندمج فيه ونذوب في دروبه ومنعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية، علمية ومنهجية، متجددة ومنطورة، لابد لنا منها في عملية الانتظام الوعي العقلاني النقدي في تراثنا. إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولاً إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معاً. وتجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، إذا هو أراد الارتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها. وعندما يتعلق الأمر بفكر شعب أو أمة فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحضر داخل ثقافة هذه الأمة، إلا بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها.

إنه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المبهجة لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة وعقلانية مطابقة وهما : الشرطين الضروريين لكل نهضة.

«التراث ومشكلة المنهج»، في الفضاء الفكري العربي المعاصر مسألة تؤول عند نهاية التحليل إلى قضية «النهضة ومشكلة العقلانية».

مناقشة

سعيد بنسعيد : نحن متفقون، ولا يحسن إلا أن نتفق، أننا إذا بحثنا في قواميس العربية القديمة وهي مقدمة لسان العرب، كخران لموي، وكخران معلومات، وإذا بحثنا في النصوص العربية الإسلامية القديمة كما قام بذلك الأستاذ الجابري وأشار إليه لا نجد ذكراً لكلمة التراث، وإذا وردت فهي بمعنى بعيد عن المعنى الذي ترد به الآن. أذكر مثالا آخر، إذا بحث في كتاباتنا العربية القديمة عابسا لا نجد كثيرا من الكلمات إلا إذا وردت من باب الصدفة وما أبعدها من أن تعيد المعنى الذي تفيد في حياتنا المعاصرة، مثلا، مفاهيم، مثل مفهوم الأمة، ومفهوم الوطن، بصفة خاصة، التي ترد في الاستعمال العربي المعاصر بمعنى، لا أقول مخالفاً ومناقصاً لما ورد عند القدماء، بل إن القدماء لم يكونوا يعرّفونه بالمعنى الذي أفرره الفكر الفلسفي السياسي المعاصر عندما تقول بأن التراث يشمل في خطابنا المعاصر استعمالا بصويا، ويربط النهضة بالرغبة في وهي الذات، وخاصة باعتباره نوعاً من مكنهومات الدفاع عن الذات، فإن التراث بالنسبة للنهضة وفكر النهضة وحتى لنا الآن، يدعب دوراً إيجابياً، عكس ما نعتقد، إذا ما أخذنا في جوانبه الإيجابية، ولكن، ماذا نقصد بهذه الإيجابية ؟ متى بدأ الحديث عن التراث وبأي معنى ؟ لنقف عند الذين تحدثوا عن التراث أو تعاملوا مع التراث من المفكرين النهضويين العرب الأوائل، ولأذكر فقط، من بين الأمثلة، الطهطاوي وحبر الدين التونسي، الذين نجد عندهم للمرة الأولى مفاهيم خلطوية ترد في خطاباتهم، فكيف حدث أن تدرجت هذه المفاهيم إلى خطاباتهم ؟ وكيف صبروا عليها ؟ عندما بحثنا الطهطاوي في تحليل الإبريز في تلخيص باريز يشاهد ما علقه العرب من تقدم، ويربط سبب التقدم بوجود عدالة بمعناها السياسي، بوجود ديموقراطية، بوجود حرية، وبمثل سبب ضعف الشرق عموماً بوجود استبداد، وطغيان، بغياب الحرية، بغياب العدالة. وإذا أردنا أن نتقدم علينا أن نقبس من هذا العرب. ظهر مفهوم الاقصاد، ولكننا نجد أن الطهطاوي، وكل الجماعة التي أتت بعده، لم تأخذ بجمل واحد من ذلك فنحن نقبس منه،

ولكنها أمسكت بجمل آخر، عندما طرحنا السؤال ولو كان سؤالاً خاطئاً أو معلوماً من أسلحه : ماذا كان عند القدماء ؟ ماذا كان في تراثنا الحضاري العربي ؟ عند ذلك بدأت نقبس من ذلك التراث، تبحث عند ابن تيمية، وابن خلدون، وغيرهما لا يهمني الموقف هنا، لا أسميه ميكانيزم للدفاع عن الذات أو المعالاة في الدفاع عن الذات أو حتى دعة الذات أو البكاء على الأطلال، كل هذه الأوصاف أنها كان محتوفاً، لا يهمي، وما يهمي منها هو هذا الفعل الآتي ذو الدلالة السيكولوجية القوية، وهو أن هذا التراث جعل العرب أحراراً يصرّون أنهم منفصلون عن الماضي كما صرّح جادو، قبل الطميطوي وهذه الجماعة، عندما كان العالم أو المثقف يقرأ لم يكن لديه فرق بين ما قاله ابن عربي وبين ما قاله رجل معاصر له تماماً، لا فرق بين نص جاهلي وبين نص معاصر له، فلا يشعر بأي تفاوت في الرمان وهي المكان، هو صدمع في ذلك التراث وقطعة منه، ولا يفرق بين وجود ماضٍ ووجود حاضٍ إنما في هذه اللحظة، وهذا هو العمل الذي تربط من خلاله التراث بالهضبة، ساهم في ميلاد الشعور بوعي أن هذا شيء مضى.



السهمي بنعجود : بالسبب للأستاذ الجابري أقول . إن سائر المفاهيم من تراث ومعاصرة وأصالة وثقافة، كلها مفاهيم جديدة جاءت كترجمات لكلمات غربية، وبعبارة أخرى، المفهوم تابع للمالب. الذي نخاف منه هو أن تبطل علينا مفاهيم جاءت في وقت جفت فيه القلوب فلم تبق هناك عقيدة بحيث جاءت كلمة إيديولوجية ولم تبق كلمة إيمان. جاءت كلمة الترام ولم تبق كلمة شوري، جاءت كلمة ديسوقراطية، إلى غير ذلك. من ناحية أخرى كلمة Culture أيضاً جاء بها فلنأتي ثم استعمالها سنكثير ثم أصبحت كلمة ألسانية Culture. ثم انتقلت إلى العالم اللاتيني والأمجلوسكوني، ولكن Culture كان معاصراً، من قبل، دراسة فقط، عندما نروج كلمة عقيدة تأتي كلمة ثقافة أو كلمة معاصرة أو أصالة إلى غير ذلك وأيضاً فيما يتعلق بالأصالة والمعاصرة Modernité، نعلمون أن الأوربيين أنفسهم أجدوا بحرسون من هذه الكلمة فصاروا يؤثرون، وهو من علماء النفس المياليين للفرويدية، عند كتاب بحث صوان أسطورة المحدثين Le mythe des modernes.



محمد وقيددي : المرض الذي تقدم لنا به الأستاذ الجابري اعتبره تليخيصاً لما سبق له أن كتبه في كتاباته المختلفة حول التراث وحول المصحية فيها، ولذلك السؤال موجه إليه قصد زيادة توضيح بعض المسائل طرح الجابري سؤال : ما العمل ؟ العمل هو أن لابد من النظر إلى التراث ككل، وأن نصل التراث عن أنفسنا وهي لحظة منهجية مؤقته ثم العودة إلى استثمار التراث.

السؤال : هل في أعمال الجابري هذا الفصل ؟ هل أعمال الجابري تنتمي إلى اللحظة المصحية المؤقته أم إلى لحظة الامتلاك والاستثمار أو أن هنالك، أكثر من هذا، سابقاً بين لحظة الفصل التي هي لحظة مصحية ولحظة الامتلاك التي هي لحظة التأويل ؟ ثم فيما يخص المساهم التي ذكرها الجابري وقال إنها ترجع أساساً إلى الاستشراق المنهج التاريخي، المنهج الفيلولوجي المنهج الدائوي، المنهج الماركسي، الخ... أقول هذه المساهم ذكرت وقدمت بعض الانتقادات وبعض الملاحظات صدها ولكن السؤال هو : إلى أي حد يمكن في نفس الوقت الذي نتقد فيه هذه المساهم أن نستفيد منها في تحقيق الشروط الثلاثة أو اللحظات الثلاث التي ذكرناها ؟



حمادي : أولاً أريد أن أشير إلى قصة أساسية، ربما عابت عن هذه الندوة، وهذه القصة الأساسية هي أننا نتحدث عن منهجية ولكن من غير أن نكشف نوعية العلاقة الموجودة بين المنهج وبين مجموعة من المصطلحات، باعتبار أن مجموعة المصطلحات هي التي يُلَوَّر من خلالها المنهج. فما هي إذن حدود التقابل والتداخل بين هذه المستويات الثلاثة : النظرية، المصحية، المصطلح ؟

قصة أخرى ألفت صدها وأطرح استشارات وأريد من الأساتذة أن يوضحوا، إذا أمكن ذلك، هذه المسألة . ماذا نقصد بالتراث ؟ لماذا فقط تقرر مفهومنا للتراث ويحصره في الجانب النظري، في الجانب المكتوب ؟ ألا يتعن التراث أيضاً فيما آخر وهو القسم المملكي، لماذا يميز هذا الجانب المملكي من تحليلاتنا صدها نتحدث عن هذا التراث. والجانب المملكي لا نتحدث عنه هنا في جانب العريض، ولكن في جانب ضيق جداً وهو الجانب المملكي في علاقة المثمنين الأسلاف فيما بينهم ؟ هل كانت تلك العلاقات علاقات حوارية فيما بينهم. سواء تم هذا الحوار داخل التخصص الواحد أو كان هذا الحوار داخل تخصصات متعددة ؟

بعد هذا، أطرح ما هو المنهج الذي يمكن في إطاره أن مستقرى سؤالنا الذي يخصص، سؤالنا المنهجي، سؤالنا الذي يختلف عن سؤال الأسلاف ويختلف عن سؤال الأعيان، وكل سؤال لا يمكن أن يفصل إطلاقاً عن المشكلة الوجودية، عن مشكلة المعيشة. إذا كان سؤال الأسلاف ينبع بالأساس من نوعيه السؤال الذي كان يطرح عندهم، وهو سؤال حاولت مختلف الاختصاصات أن تقدم معاربه له، فوالنا لا يمكن أن يكون بالضرورة استنساخاً سؤال الأسلاف ولا يكون بالضرورة أيضاً استنساخاً لسؤال الأعيان. كيف يمكن أن نكتشف سؤال الذي يدل على هويتنا ويدل على خصوصيتنا؟ في اعتقادي أن هذا السؤال، وربما هو الذي طرحه الأستاذ الجابري بصيغة ما العمل؟ وربما هنا يختلف مع الأستاذ الجابري في هذه المسألة وأقول إن اكتشاف سؤالنا الأساسي سيتم من خلال مستويين من التعامل. تعاملنا مع التراث وتعاملنا مع الأعيان. بالنسبة لتعاملنا مع التراث لابد وأن نقوم بعملية مسح شامل لمختلف الاختصاصات من أجل أن مستقرى كهات نوعين من المناهج: منهج الاختصاص الواحد مثلاً يفعل الأستاذ المتوكل، مثلاً، وغيره، والمنهج العام الذي يمثل القسم المشترك بين مختلف التخصصات المتعددة، والمستوى الثاني هو أنه لابد من أن نقوم بعملية مسح شامل للمناهج المعاصرة، أي مناهج الأعيان، من أجل أن نكتشف سؤالنا ومنهجنا الخاص وبهدف تمييز الأشياء. أنا لا يمكنني أن أنقص تراثي إذا أعلقت بابي ونوافذي وظلمت داخل تراثي، لابد من أن أفتح على تجارب الشعوب الأخرى لاكتشف سوعية تعاملها ونوعية أسئلتها المنهجية التي طرحتها بخصوص تراثها، وهنا هو الذي يجب في هذه المسألة وشكراً.



عبد القادر الفاسي الفهري: بخصوص مسألة التراث، والمبوم والإيهام، وتصور بنية فكرية عامة في مقابل بنية محلية أو بنية مجال من مجالات الفكر أو الثقافة، أعتقد أن هناك بالعمل مشكلاً وهو مشكل نيهنا عليه نحن كلانين، وسبه عليه دائماً، وهو أنه حينما سنعمل أدوات إما منهجية أو صورية، أو إبيستيمولوجية، نستعملها ونحن واعين، في نفس الوقت، كما يست ذلك هذا الصباح، أننا نتوحى النتائج العملية والواقعية في المشاكل التي نعيشها وحل اللانيس المعاري على اللغة العربية، الذي لم يقرأ ولم يوظف في كثير من العاشات، والذي لم يتعد، مع الأسف، إلى علم المتقف المعادي، يلور أنه لا يمكن أن نرقى إلى درجة من العمومة وإلى استخلاص النتائج بدون هذا العمل التحليلي للرصين، الأنبي، المناهي، الذي تحدثت عنه هذا الصباح في خطاب عام جداً، وأتأسف لذلك. ولكن عمل اللساني، بالدرجة

أولاً، ليس هو هذا، فاللغتي يتحدث عن الإيسيمولوجيا ربما ليتعرب من الفيلسوف، ولكن عمته شيء آخر، فهو بالدرجة الأولى يعبر الإيسيمولوجيا، ويخلق أنطولوجيا في أي وقت، ويعبر مسجلاً إنه كسائر العلماء صانع، إلى حد ما، لهذه الأدوات، وفي نفس الوقت، مجاور لهذه الأدوات. إن هذا المشكل، إذا استقطاه على مسألة التراث، يبرر القصور الذي يمكن أن يكون في التراث والهدف المتوخى من تطبيق هذا المنهج أو ذلك. ولقد سبق أن تعرضنا لذلك في إطار الدراسات اللسانية، وخص من تعرضوا له بالخصوص الأستاذ المتوكل فيما عمله حول التراث اللساني العربي، وتعرضت له لنا أيضاً في عدد من الأعمال التي قمت بها ومنها عدد نشر في مجلة تكامل المعرفة العدد التاسع وهو عدد خاص باللسانيات، أصدرناه ونحن لم نطمع الصحافة، مع الأسف، بالتغطية الضرورية له. في هذا العمل هناك تصور للتراث، أو على الأقل على عدة مستويات، نذكر منها نقطتين: - سد الثغرات المفهومية التي توجد في التراث، وإبراز ما يمكن أن سويه بالنمذجات الأولية في التراث وهنا نجد أن المنهج يتوخى هدفاً.

فيما سمعته من الجابري في دعونه إلى تعبد المساهج، لم أسمع أولاً الهدف المتوخى من تطبيق هاته المساهج، وفي نفس الوقت لم أسمع شيئاً من الصور الذي يمكن أن يكون التراث، وعن مجال البحث في التراث. ويمكن أن أقول إن هاته المساهج إذا تركناها هكذا وطبقناها على التراث، يمكن أن نصمها بأنها مساهج كشمية، بمعنى أنها تروم كشف ما يمكن أن يكون في التراث، وإذا خرجنا إلى المسافحة السهبية للمساهج الكشمية أفسدنا: هل يمكن أن نستعمل مسجلاً كشمياً في قراءة التراث؟ أجيب: لا. والأعمال التي أجيب فيها بالنفي، لن أكررها هنا لأنها منشورة.

الشيء الثاني الذي أجده مشكلاً من الناحية المنهجية كذلك، بما أننا بصدد المسهبية، هو الانتقال من مجال فرع إلى مجال يمكن أن يكون أعلى منه في السُّلْبية، تلك السُّلْبية التي عرفتها في المساهج، والتي يمكن بموجبها أن تنتقل وأن تقارن بين النتائج التي يمكن أن تصل إليها إلى مجال آخر يمكن اعتباره، في هندسة إيسيمولوجية معينة أو في هندسة للمعرفة، فرعاً بالنسبة لمجال آخر.

الذي ألاحظه هو الحديث عن الكلية أو الشمولية، إذا أردنا أن نتحدث مثلاً عن المعكر العربي من الناحية الواقعية، نجد هناك فكراً لغوياً وفكراً فقهياً إلى غير ذلك. قد يعمل هناك تداحل، وتأثير، وقد يكون نفس المفرد فقهياً وعروصياً، ولكن مع ذلك هنا غير كافي لسيرير المسهب السبني على الكلية والشمولية. فإنا أحذنا ما يوجد الآن في العصر الحديث، مثلاً في الولايات المتحدة، نجد نفس الأشخاص يكتسبون في علم النفس وفي الرياضيات

وهي اللسانيات، وهذا لا يعني، مع ذلك، أنهم يكتبون بنفس المنهج، ولا يعني، بالضرورة، أنه إذا كان نفس الشخص قتيها ومروضاً فإنه يكتب بنفس المنهجية. قد يكون هناك تقاطع، ولكن لا يعني هذا قيام تماثل.

أشير إلى مشكل آخر وهو مشكل أهم، وربما سبقني إلى بعض منه الأستاذ محمد جوس، ولكن قد نظرحه على مستوى ما يمكن أن نسميه بالفعالية أو المبرودية. حول إيه يمكن أن يتوخى من التراث انطلاقة النهضة. كذلك يمكن أن ننظر إلى التراث كعائق للنهضة. وهذا شيء ليس من باب التمني، ولا من باب عدم التمني ولكنه شيء موجود وفعلي، وهو أن التراث في كثير من الأحيان عائق لهاته النهضة وهي المجال العموي والمجال اللساني. أتحدث عن تجربة. كانت الدعوة إلى التراث، في كثير من الأحيان، وما زالت، عائقاً للتطور وللتنوير ولحل مشاكل اللغة العربية، فمشاكل اللغة العربية الفعلية يمكن أن نتحدث عنها وأن نقف عند ما يقدم لنا التراث من حلول لها إذا أردنا، مثلاً، أن نضع كتاباً مدرسياً، كتاب لقواعد اللغة العربية، فما هي الحلول التي يقدمها لنا التراث ؟ وما هي الحلول التي يمكن أن نستخلصها من اللسانيات الحديثة ؟ إذا أردنا أن نحل مشكل الترميز، وهو مشكل عملي، ما هو التنظير أو ما هو المصباح الذي يمكن أن يأتينا به التراث ؟ إن التراث في كثير من الأحيان يجعلنا متأخرين عن ظرفنا وبنينا دائماً في زمان التراث لا زماننا الحالي والمستقبلي. هناك تراجع وعدم ولوج التاريخ

إذن، من هذه الناحية يمكن إبداء هذه التحفظات ولكن التحفظ الجوهرية، في رأيي، قائم حول هاته المساهمات التي تدعو إلى الفصل بين التراث وبين ما نعرف أو ما هو موجود اليوم من معلومات ومعارف داخلية من جميع القارات، ومنها كذلك La désinformation المعلومات الخاطئة والزائفة. إن ما نعرف أو ما هو موجود اليوم من معلومات هو هي بيتنا شئاً لم نعرفها. فكيف إذن يمكن أن نتعامل مع التراث في تجرد عن هاته الأشياء ؟ لا أريد أن أشكك في إمكانية قيام عمل يصل إلى مستوى هذا الفصل ولكن حسبما سأرى عملاً يقرأ بالفعل التراث قراءة علمية سأتفق معه في هذا المجال. ولكن إلى حد الآن لم أراه.



بنسالم حميش : الإخوة الذين تقدموا بعروضهم هم من الباحثين المحكيين، ولأريهم في أن لهم تجريبه ومناقشة مع المصباح، فكل، إذن، الهدف هو فتح إطار للسيرة الذاتية الفكرية نتحدث فيه كل واحد من هؤلاء الإخوة عن تجربته مع المصباح والمنهجية والمنهجية الج.

ربما الأستاذ للوحد الذي قام بهذه المحاولة هو العروبي وإن كان موضوع بحثه ليس مطابراً تماماً لما قال به. موضوعه كان معرباً بالمنهجية بين الإبداع والاتباع. في حين أنكم لاحظتم أن هانس الكلمتين لم تردا ولو مرة واحدة في خطابه، كما ملاحظ الأستاذ الجابري والثرث ومشكل المصهج، هي طبعاً حول الثراث، وهنا حدث ولا حرج. كنا ننتظر أن يكتب البحث على بلورة المنهج وبالأخص، بلورة علاقة الأستاذ الجابري، وهو معك في هذا الميدان، بالمصهج. قال، وبإقتضاب سأحاول تتبع ما قاله، فالمادة وطبيعة المادة تفرض منهجها، هنا تذكر هيجل الذي قال بأن المنهج الجدلي يُستقى من طبيعة التغير ومن طبيعة الحياة نفسها التي عوانها وقانونها المبرورة والتغير. فلذا كان الأمر على هذا النحو، وإذا كانت كل مادة مادة من حيث خصوصيتها، ومعطياتها الفاتية، تفرض منهجها، فما العائدة إذن من وراء التحدث عن المنهجية ؟ ثم قال شيئاً آخر، فيما يخص مفهوم الثراث، وهو أننا في اللغات الأجنبية لا نجد مرادفاً لمفهوم الثراث، وأن هذا المفهوم يكاد يكون مستعصماً أو غريباً، هذا في حين أننا نجد، طبعاً، ليس كلمة Patrimoine ولكن كلمة culture أو كلمة Epistémé وكده يمكن أن تترجم بها كلمة المثلث. وقال كذلك بأن هناك شحنة وجدانية تربطنا بهذا الثراث كأن أوربا تفتقد إلى الوجدان وتمتد إلى الروابط العاطفية التي من شأنها أن تربطها مع ماضيها ومع تراثها.

كما قال الجابري كذلك أن لمفهوم الثراث مصالين إيديولوجية وظيفتها مقاومة التخلف والعفسيان الأجنبي. لاحظوا معي وانظروا إلى أي مدى وإلى أي حد يتسرب الهم لإيديولوجي حتى في حديثنا عن المنهج وعن المنهجية ! في تراثنا القديم التقليدي هناك حسب العرس، منهج البطل والنخل والنخل ومنهج الطبقات، هو الروح النقدية، في حين أنكم تقولون في كل كتب البطل والنخل والفرق روحاً نقدية بمعنى سجالية، واحتجاجية، هناك إرس، معنى ما، أو ممارسة ما للنقد عبر السجال أو الاحتجاج.

كذلك نرى الباحث عن هذه الكتابات النظرة التاريخية، وربما قد نوافقه على هذا إلى حد ما فعلاً المنهج بهذا المعنى جزء لا يتجزأ من الثراث نفسه.

ومتكلماً عن المصهج الحديثة، قال بأنها متأثرة بالاشتراكية وبسرد ثلاثة مصاهج : هناك المنهج التاريخي، المنهج الفيلولوجي، ثم المنهج اللغوي، ليس هناك مجال للتدقيق في هذه المصاهج، ولكن أثير سؤالاً فقط فيما يخص ماسينيون، أو المنهج اللغوي الذي يأخذ به كذلك كورسان. وأعتقد، أنكم إذا قرأتم أطروحة ماسينيون الصخمة حول العلاج سترون أنه لا يتصل فقط ما أنماه الأستاذ الجابري بظلم المنهج اللغوي بل يستعين كذلك بالمنهج التاريخي، لأنه كان لابد من وضع تاريخ للعلاج ولعصره ولعقله إلى غير ذلك، ثم كذلك،

بالمنهج القيلولوجي. إذن، هناك تداخل وتداخل جدلي أكيد وضروري بين هذه المناهج حتى يمكن لباحث كماركسيون أن يقوم بالعمل الجبار الذي قام به. وبالنسبة للمنهج الماركسي، تحدث الأستاذ الجابري عنه وأضافه إلى المناهج الأخرى التي تكلم عنها وقال : إن كل هذه المناهج هي محكومة بالمركزية الأوروبية. البارحة - إذا كنتم تتذكرون - لاحظت عند الأستاذ المروي وهم الفلسفة كخضم، وهنا نلاحظ كذلك الآخر، لو وهم الآخر وقد تحول إلى خضم وخضم عنيد وحاضر دوماً وأبداً. فالشيء الذي يمكن أن نقوله باختصار حول المنهج الماركسي (وهذا موضوع يعني حبراً على ورق في التذييل على الطبعة الثالثة لرأس المال)، هو ما يقول ماركس، هنا الضجيج حول المنهجية والمناهجية لهو، في بعض الحالات، من فائض الحديث والكلام. وقال فقط بأن هناك منهجين يأخذ بهما : المنهج الجدلي عندما يكون بصدده جمع المعارف : أي على مستوى التنقيب والبحث، ولكن عندما يطلب منه أو يطلب من نفسه أن يعرض نتائج أبحاثه واستنتاجاته وبحوثاته وتنقيحاته، هنا طبعاً لابد وأن يأخذ - ولكل مقام مقال - بالمنهج النيهوي، أي أن يعرض والمرض طبعاً يفترض التنظيم والبنية.

إذن، في الجملة، شعرت بأن هذا المرض الذي قدمه الأستاذ الجابري إنما هو عرض وصفني مؤداه أنه بقدر ما كان الأسلاف ينخرطون في مناهجهم، كما أقر هو بنفسه، بقدر ما أصبح المحدثون يدعون إلى المنهجية الكلية، التمديدية، أي في حقيقة الأمر إلى لا شيء، في ذاته، أو إذا شئتم إلى إعادة إنتاج النشاط المفضل لدى المفكرين القدامى؛ أي التخليق أو في أحسن الأحوال التوفيق.

فالسؤال، إذن، وهذا ما يعني شخصياً وما أريد أن استجليه هو أن أسأل الأستاذ الجابري : ما هو منهجه ؟ وما هو وجه الجدة والأصالة في منهجه، بمعنى آخر، بما أنه أعلن وقال في كتابه الأخير بأنه يتميز للعقل هنا كذلك ينتظر منه أن يتميز لمنهج ما بهينه.



أحمد أبو حسن : في البداية سأوجه إلى الأستاذ الجابري فيما يخص طرح مشكلة الفصل وأظن أنها من أعوص المشاكل في التعامل مع التراث، وأذكر أن الأستاذ الجابري في مشروعه لمواجهة التراث، قال بأن هناك دعوة لإعادة التدوين، ثم أيضاً طرح بالأساس في نهاية العرض ما سماه بمستوى الفصل بين الذاتي والموضوعي. نحن نعلم جيداً في الفكر العربي الحديث أن هذا السؤال يدخل في إطار الأسئلة التي طرحها الفكر النهضوي أي بمعنى

سؤال النهضة. هذا شيء أساسي، وأنه مازال قائماً. فحينما وصل إلى الطريقة التي يمكن أن تقوم بهذه العملية وهو يدرك جيداً صعوبة هذا الفصل اقترح وسيلة سماها تأطير هذه الشحنة التي لها علاقة بالذات فالسؤال الذي تبادر إلى الذهن : هل هذا التأطير تأطير علمي، فقط، أم أنه تأطير له علاقة بالتاريخ، له علاقة بسيروية المجتمع العربي الحديث ؟ ونحن نعرف كذلك أن مثل هذا السؤال أو مثل هذه الدعوة أيضاً، عرفت في بداية هذا القرن عند بعض المفكرين، وطرحوا نفس الإشكال، ثم كانت هناك محاولة التخلي مرحلياً أو جزئياً عن هذا الهم الذاتي، عن العواطف وغير ذلك، ولكن سرعان ما تبين أن هذه الدعوة العلمية البحتة لن تؤتي نتائجها بل نتائجها في الثلاثينيات كانت عكس ذلك. وأظن أن الأستاذ الجاهري يفهم جيداً هذه السيروية وخاصة تلك التي عرفت في المرحلة الليبرالية في مصر التي لا تقول بأنها تشبه نفس المحاولة، ولكن هناك بعض المؤشرات التي يمكن أن تقاربا بنفس هذه المرحلة. السؤال في النهاية : هل هذا الفصل والتأطير هو تأطير علمي فقط أم أن هناك ما هو أكثر وأكبر وأن هذا العمق التاريخي من الصعب أن نجد له جوابه العلمية ؟



أحمد العلوي : سأحترم شروط المحاضرات ولن أتي عرضاً، بل سأقدم ما يلزم بعض الاستفسارات. وبما أن بعض الإخوان الذين تقدموا تحدثوا عن التراث وهاجموا، بحيث يمكن لهذا التراث ألا يهاجم في هذه الكلية خمس سنوات مقبلة ثم يبقى مع ذلك مضروباً إلى رأس أو إلى أخمص قدميه. أنا لا أؤيد التراث ولا غير التراث، ولكن أتناول، وأضع السؤال التالي : منذ قرنين انفتحت البلاد الإسلامية والعربية أمام الغرب وعرضت لحمام غربي وهذا الحمام الغربي لن يفضي أبداً إلى التقدم. فالدليل التاريخي هو بجانب التراثيين، وإن كنت محايداً في هذه القضية لأنني إذا ثبت أن أعرف التراث فالتراث في نظري هو القرآن وكلام محمد ﷺ لا غير، ومع ذلك فإن التراثيين يسولي أنهم غالبون في هذه المسألة بهذه الحجة التاريخية. لأن هذه النهضة لم تعد نهضة، ولكنها حادت نهضات وسقطات. إذن، فالدليل التاريخي يبرهن أن متابعة الغرب أمر لا يؤدي إلى التقدم بل يؤدي إلى التخلف من الخلف. لأنه إذا صح أن يسمى أصحاب التراث بالسلفيين فإنه يصح أن يُنعت أتباع الغرب بالخلفيين، لأنهم يدعوننا لأن تتبع مسائل في الغرب لا يقوم الدليل عليها أبداً. بل إن هي إلا طائفة من الألفاظ المستجدة القائمة في إطار ميقات مناظرية مستقلة بحيث الذي يلزم هو إقامة مناظرات علمية أو قيام سوق مناظرية في البلاد العربية والإسلامية مستقلة عن المناظرة

القائمة في الغرب منذ أربعة قرون، لأن المناظرة العربية توقفت منذ أربعة قرون فيجب أن تستأنف بالفاظ عربية. وفي الصباح أو الباردة تبه بعض الإخوان إلى أن الواقع يبني بناء عقلياً وأن نظر الإنسان يتعلق بهذه البناءات العقلية أو *Le donné construit*، البناء العقلي ليس إلا خيالاً لذلك فالدعوة التي تناسب البلاد العربية الإسلامية هي أن يمارس العرب العمل الخيالي وأن لا يتركوا العمل الخيالي موارساً في جهة الأدباء والشعراء بل على العلماء والمشتغلين بالعلم أن يتخيّلوا أبنية عقلية بالفاظهم العربية. وقضية العقل تجرني إلى مناقشة قضية أشار إليها الأستاذ الجابري وهي أن التراث غير متجانس، وأنا أوافق على هذه القضية وأربط كلامي السابق بما حصل عند العرب المسلمين القدماء مثلاً، الدعوة إلى متابعة الغرب تشبه الدعوة التي أيدتها السلطات الحاكمة في بغداد بخصوص نقل العمل أو العلم اليوناني. أعتقد في خصوص التراث الذي ينبغي أن ينتبه إليه هو الجانب المطلوب في هذا التراث الذي غلب يادخال التراث اليوناني وأقصد الجانب الذي كان يستعمل الخيال لا العقل، الخيال بمعنى الشريف والذي استمر في كتابات مختلفة لا شأن لها اليوم بحيث فاشتية العقل التي سادت منذ عهد السامون هي التي أدت في حقيقة الأمر إلى توقيف المناظرة العربية، ولو أن المناظرة العربية العالمية الكلية التي فتحها الرسول في أول الأمر استمرت بالفاظها، لما توقفت المناظرة، ولكن دخول المنصر العقلي المجرد المستقل عن الخيال في تاريخ العرب هو الذي أوقف هذه المناظرة.



محمد عابد الجابري : ليست لدي رهود، لأننا هنا لا في مقام الرد على بعضنا ولكن في مقام تبادل الآراء والاشماع إلى وجهات النظر. سأكون موجزاً للقول، ولذلك لن أتمهل خطاباً برهانياً ولا احتجاجياً، إنما سأتمن بصورة بيانية تلخص ما أريد أن أقوله. طرح الأستاذ أبو طالب سؤالاً مهماً جداً عندما قال : ما هو المجال الزمني في مفهوم التراث ؟ أين يتسنى التراث وأين ينتهي ؟ ألسنا نحن أيضاً نتج أو نورث ؟ وتشاء المناقشة أن يأتي الجواب من الأستاذ جويس، ولو ضئياً، عندما طرح : لماذا الاهتمام بالتراث ؟ فأجاب لأننا يتامى، وعبر تعبيراً فيه مزحة وقال : نحن أولاد المرام. أعتقد، فعلاً، أن المشكلة هي أننا في حالة البحث عن «حالة معنوية» يسجل فيها الأب وتكون فيها ورقات لتسجيل الأبناء، وأعتقد أن مجهوداتنا كلها، سواء كلانيين، أو كيلانيين، أو كمورخين، أو كأدباء أو كفلاسفة، هي أننا نبحث عن صيغة تمكثنا من «حالة المعنوية» التي لا بد فيها من أب، ولا بد فيها من ورقات تضبط النسب، ولو أن ابن خلدون يقول إن النسب وهمي، في سلسلة النسب المتعلق بالدم، ولكن فيما يتعلق بالنسب الثقافي أعتقد أنه أقل وهمية.

فهرس

5 تقديم
	عبد الله العروي
9 المنهجية بين الإبداع والاتباع
	عبد الفتاح كيليطو
19 مسألة القراءة
33 مناقشة
	عبد القادر الفاسي الفهري
43 عن أساسيات الخطاب العلمي والخطاب اللساني
65 مناقشة
	محمد عابد الجابري
71 الترات ومشكل المنهج
89 مناقشة